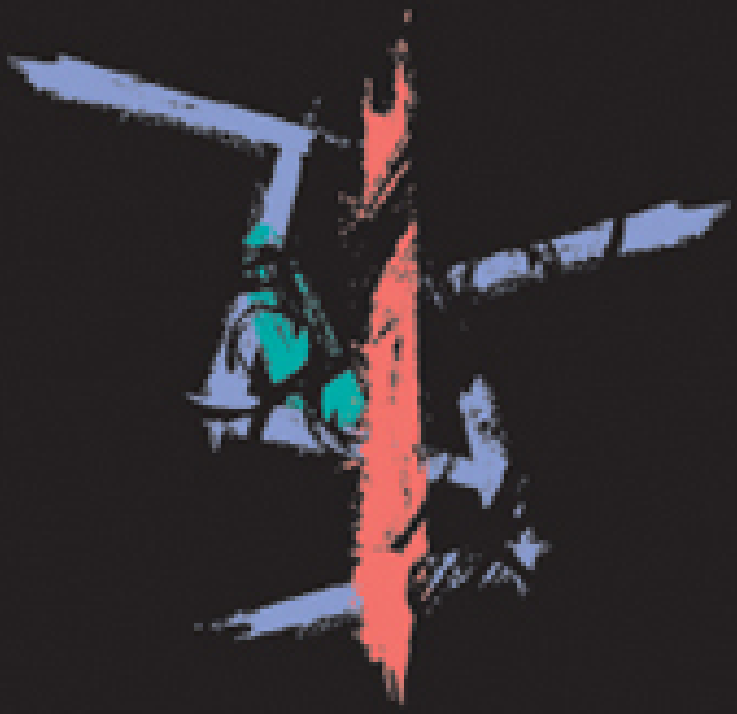
síntesis

FILOSOFÍA

EL PRAGMATISMO AMERICANO

Jorge Pérez de Tudela



hermeneia

EDITORIAL SINTESIS

EL PRAGMATISMO AMERICANO

Acción racional y reconstrucción del sentido

Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

proyecto editorial

síntesis

F I L O S O F Í A

[h e r m e n e i a 1

d i r e c t o r e s

Manuel Maceiras Fafián

Juan Manuel Navarro Cordón

Ramón Rodríguez García

EL PRAGMATISMO AMERICANO

Acción racional y reconstrucción del sentido

Jorge Pérez de Tudela

EDITORIAL SINTESIS

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

© Jorge Pérez de Tudela

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-995801-6-6

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

Prólogo

Introducción

Cuadro cronológico comparado

Parte 1: CHARLES SANDERS PEIRCE: FENOMENOLOGÍA, PRAGMATISMO Y CIENCIA

1 El marco intelectual de un pensador complejo

1.1. Un club en Cambridge, Massachusetts

1.2. El alma de aquel club

1.3. ¿Leibniz redivivo?

1.4. Algunas dificultades de elección

2 Un químico descompone lo real: la fenomenología de Peirce

2.1. La "Alta filosofía"

2.2. El puesto de la fenomenología en el conjunto de las ciencias

2.3. Uno, dos, tres

2.4. Y, especialmente, "tres"

3 Pragmatismo y significatividad

3.1. La máxima pragmática: un grado más de claridad

3.1.1. No cerréis el camino de la investigación (inútil)

3.1.2. Cuatro formas posibles de obtener una creencia

3.1.3. La ciencia da lecciones de lógica

3.1.4. Aclarando el significado de un concepto: el de realidad

3.2. Descartes y Peirce: la rebelión contra un padre

3.2.1. Una negación que vale por cuatro

3.2.2. Sustancias que son sus manifestaciones. Hombres que son su lenguaje

3.3. Sobre lo difícil que es decir adiós

Parte II: WILLIAM JAMES:

EL PRAGMATISMO DE UN LIBERAL

4 La ciencia del alma

4.1. Un alma enferma

4.2. La psicología de un filósofo

4.2.1. La naturaleza de la psicología

42.2. La corriente del pensamiento

/x.2.3. El 'yo" no es cosa sencilla

4.2.4. Algunas ideas más

5 El pragmatismo de James: `una nueva alborada"

5.1. Filosofía y temperamento

5.2. La rentabilidad de un principio

6 Verdad de la religión, verdad de la verdad

6.1. Acotando un viejo problema

6.2. La esencia de un fenómeno complejo

6.3. Pueden creer si lo desean, caballeros

6.4. Una opción personal

6.5. La génesis de la verdad

6.5.1. Que la verdad acontece

65.2. Y acontece para bien

65.3. Las debilidades de una teoría

7 Empirismo radical y universo pluralista

7.1. Racionalismo y empirismo o monismo y pluralismo

7.2. Experiencia hasta el final

7.3. Y experiencia desde el principio

Parte III: JOHN DEWEY: EXPERIENCIA Y RECONSTRUCCIÓN

8 De cómo un yanqui llegó a hacerse hegeliano

8.1. El filósofo de América

8.2. La visión organicista

8.3. Circuito, no "arca'

9 Sobre experiencia y certeza

9.1. Buscando seguridades

9.1.1. `Ya desde los griegos...,

9.1.2. La gran escisión

9.1.3. El mundo que ve el científico

9.1.4. Los dos tiempos de la revolución científica

9.2. El concepto deweyano de experiencia

10 De un modelo de conocimiento a un modelo de sociedad

10.1. La reconstrucción del conocimiento: la pauta de la investigación

10.2. Moralizar la ciencia, cientificizar la moral

10.3. Educación y democracia

Apéndice de textos

Bibliografia

Prólogo

Entre las numerosas escuelas de opinión que contribuyen a moldear la reflexión contemporánea, el denominado "pragmatismo americano" (o, como hoy preferiría decir, "estadounidense" o "norteamericano") constituye, sin duda alguna, una de las más vivaces y poderosas. En efecto: el curioso observador que dirija su mirada hacia alguno de los campos en que, contra tanto sombrío pronóstico, la filosofía prosigue como ayer su marcha, alimentando de especulación el viejo horno de sus pasiones (teoría del conocimiento y de la ciencia, crítica de la cultura y de la sociedad, investigaciones de fundamentación en lógica, teoría del derecho, estética, matemáticas, ética o sistemas de educación... por citar sólo, y en evidente desorden, algunos de los más frecuentados), ese observador, digo, no tardará en apercibirse, a poco que se muestre atento, de la ubicuidad del pragmatismo en los debates actuales. Esa obstinada presencia, por lo demás, nada tiene de extraordinario. Al contrario: es justicia que se le hace a un movimiento que, junto a otros de parecida estirpe (piénsese en Wittgenstein, piénsese en la dirección hermenéutica, piénsese en Derrida), ha enseñado a llevar el instrumento clásico de la razón, la crítica, hasta ese límite siempre precisable, aunque nunca preciso del todo, en el que los dualismos epistemológicos, cimientos de Occidente, ven tambalearse su basamento y su legitimidad - y que, así, ha ayudado como pocos a conformar esa forma flexible, plural, mediadora, y al tiempo rigurosa, de pensar, que tantas filosofías, hoy, reconocen como propia.

Ocurre a veces, sin embargo, que líneas de la vida que alcanzan tanto éxito tienden a difuminar y modificar, cuando no sencillamente a olvidar, el sentido de sus orígenes. En este contexto, bien cabe decir que el pragmatismo, como otras corrientes intelectuales, ha conocido también esa proliferación de bifurcaciones, contaminaciones, malentendidos y reinterpretaciones en que suelen estallar los "-ismos" (sobre todo, aquellos que, como el que nos ocupa, ni siquiera en sus comienzos disfrutaron de formulación pacífica). Ese barroquismo al que aludo, ese incesante enriquecimiento y multiplicación de las perspectivas iniciales no sólo es históricamente inevitable: es, además, encomiable, y obviamente representa la condición mínima de cualquier persistencia. Ahora bien, no menos cierto es, a la vista de lo dicho, que cuando, avanzada la jornada, se presenta la ocasión de repensar, de rememorar, de volver a considerar los primeros pasos, las intuiciones antiguas - quizá ya algo enmohecidas-, también es bueno y saludable pararse y realizar esa operación que solemos denominar "vuelta a los orígenes". No otra cosa se propone este libro, ni otra es la justificación de su reedición en este momento, veinte años después de su primera redacción, y en forma que, salvo variaciones menores, es sustancialmente la misma. Porque de lo que se trata, insisto, es de volver a visitar los

orígenes, comparativamente simples, de un movimiento cuya complejidad resulta ahora inabarcable, pero cuyas fuentes siguen siendo las que fueron, y que aún mantienen intacto todo su poder de atracción: el pensar elaborado por Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey hace ya muchas décadas, sí, pero en términos de un vigor y una profundidad tales que siempre, como entonces, parecen reclamar con urgencia que se los vuelva a poner en circulación.

Nada más como introducción a un libro que, como todos, debería hallar su justificación en sí mismo. No querría, sin embargo, cerrar esta breve nota sin hacer mención de dos personas con las que, tanto por este libro cuanto por esta edición suya, el autor tiene una especial deuda de agradecimiento: la primera es Juan Manuel Navarro Cordón, que en días ya lejanos, pero para mí inolvidables, tan generosamente me brindó la formulación de lo que, en efecto, sería su subtítulo; la segunda, Iván de los Ríos Gutiérrez, antiguo y querido alumno, hoy amigo y colaborador, que puso su saber y su esfuerzo al servicio de la tarea, esa sí inexcusable, de poner al día la Bibliografía.

Introducción

Como tantos otros términos del vocabulario filosófico, la expresión "pragmatismo" está preñada de ambigüedad. Tanto en el propio uso filosófico de la misma, en efecto, como en su utilización común, puede o parece designar tanto una escuela de pensamiento o una línea de reflexión cuanto, sencillamente, una determinada actitud, una opción reflexiva o vital, una perspectiva sobre el mundo.

La lengua usual, así, recoge como "pragmatismo" un modo de mirar, de estar con las cosas, en el que la utilidad y la inmediatez, el interés más crasamente vital y aun egoísta se hacen primar, como principio, sobre la finalidad remota o los valores no estrictamente traducibles en términos del primario cálculo individual. Y en tal sentido, "pragmatismo" viene a decir tanto como atenencia decidida a lo urgente y provechoso, lo próximo e inevitable. O se hace, por tanto, y pasando ya al terreno estrictamente filosófico, equivalente genéricamente con algo así como el "materialismo", el "empirismo", el "utilitarismo" o el "sensualismo".

Nadie ignora el vasto campo semántico que desde esta interpretación llegará a cubrir el término "pragmatismo". Porque lo mismo cabría hablar del pragmatismo de los sofistas que del pragmatismo a la fuerza del ama de casa; del pragmatismo de Quine o del pragmatismo propio del político "realista" o de los ejecutivos a sueldo de alguna multinacional. Del pragmatismo de James, Peirce o Dewey o del pragmatismo de Spinoza, Fichte, Nietzsche, Bridgman o Bergson. Y todo ello lo consiente la etimología del término. Prágma, prágmatos (por remitirse a la que sin duda es la más potente, aunque no la única, de las referencias posibles) menciona efectivamente en griego, como se sabe, "la cosa' o el "asunto", el "trabajo" o la "acción". Es el "nec-otium" (negocio) de los romanos, la "ocupación". Pertenece a esa familia de términos, todos ellos relacionados con prátto o prásso, en cuyo semantema se incluye desde la idea generalísima de "hacer", ""actuar, a la de "administrar", "tratar" e, incluso, "intrigar". Se comprende así que como resultado del largo análisis efectuado por Occidente de dicha familia, disponga ahora el registro filosófico de un espectro variadísimo de temas interrelacionados, entre sí y con esa raíz a la que aludimos, que van desde la idea de "praxis", sobre cuya labilidad apenas es necesario insistir, hasta las más sutiles disquisiciones pensables sobre la teoría de la acción o de la decisión.

No puede tampoco resultar extraño que una (y ambiciosa) singladura investigadora sobre el tema, Pragmatik (Stachowiak, 1986), arranque, en su estudio sobre lo pragmático en el pensar, de la reflexión anterior a la escritura. Y si alguien, en definitiva,

siente simpatía hacia la amplia visión heideggeriana de la historia de Occidente como historia de la Metafísica dominada por la decisión de, entre otras cosas, hacer primar un concepto de "verdad" como adecuación (homoíosis) entre el enunciado (Lógos) y la cosa (prágma), quizá tuviera motivo para preguntarse si es posible ser "occidental", esto es, "metafísico" y no merecer en algún sentido el calificativo de "pragmatista" o "pragmático".

La intención de este libro no es perseguir la dimensión pragmática, en el sentido generalísimo a que aludimos, dondequiera que se encuentre. Ni el espacio de que dispongo ni la paciencia del lector permitirían, sin duda, una propuesta tan desaforada - tampoco, acaso, la capacidad técnica de su autor-. Pero es que, además, por lo común suele tacharse de "pragmatistas", en sentido estricto, a un grupo muy determinado de autores; más específicamente, norteamericanos, y más específicamente aún aquellos que constituyen la llamada "época clásica" o "dorada" de la filosofía estadounidense, que fueron quienes de un modo más consciente y directo adoptaron el mencionado membrete como seña de identidad. A ellos quiere reducir este libro su análisis. A Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey.

¿Supone esto que no son pragmatistas, desde mi perspectiva, F.C.S.Schiller - pragmatismo humanista o relativista-, J.Royce - pragmatismo absoluto-, C.I.Lewis - pragmatismo conceptual-, G.Vailati - pragmatismo lógico-matemático-, G.H.Mead - pragmatismo social-, Papini, Calderoni, por no citar a autores que, como Unamuno o Ramsey, determinados intérpretes no vacilan en calificar de pragmatistas? En absoluto. Ocurre tan sólo que hubo que tomar una decisión metodológica, y no ocuparse sino de aquellos pensadores que, sea cual sea el "pragmatismo" inevitable en todo pensamiento y en toda actividad, se constituyeron en orígenes conscientes de ese movimiento que llamamos pragmatismo. Esta decisión metodológica, sin embargo, no deja de proporcionar, una vez aplicada, sorpresas y dificultades.

Primera sorpresa: los autores comúnmente tenidos por pragmatistas, especialmente James, Peirce y Dewey, no fueron nunca excesivamente proclives ni a aceptar la etiqueta en sí, ni a cubrir con la misma, caso de ceder en lo primero (James), la totalidad de sus doctrinas. Así hablamos del "pragmaticismo" de Peirce, del "instrumentalismo" (y otras denominaciones) de Dewey, del "empirismo radical' de james.

Segunda sorpresa: una vez estudiados en profundidad, los pragmatistas "clásicos" aquí traídos a colación ofrecen una versión del "pragmatismo" que poco tiene que ver con la concepción "vulgar" del mismo como "practicismo" (lo cual es válido, especialmente y por paradoja, en el caso del padre del movimiento, de Peirce).

Dificultad: la inmensa que resulta llegar a una "definición" común del pragmatismo, aun del pragmatismo así delimitado. Y es que no sólo son "trece" los pragmatismos, como en un artículo célebre contó A.O.Lovejoy (Lovejoy, 1908); es que el propio

pragmatismo acaso pida que haya tantos pragmatismos como pragmatistas (y que no quede sino la identificación geográficonacional, como en el caso de este libro, en orden a clasificar tan variopinto muestrario de doctrinas). El pragmatismo, en efecto, oscila desde la defensa apasionada de Protágoras por Schiller, hasta la simpatía peirceana hacia el pensamiento de Duns Escoto. ¿Quiere decirse entonces, preguntamos de nuevo, que no cabe establecer el marco general en que se desenvuelven -y al que responden - tales autores?

En un libro dotado de epílogo, sin duda sería ése el momento de responder a tal pregunta: precisamente cuando los elementos conceptuales pertinentes, una vez presentados, acceden a una cierta puesta en común. Careciendo aquí de esa posibilidad, y creyendo que la contestación a la que aludimos ha de ser afirmativa, señalaremos ahora, rogando al lector que nos crea bajo palabra, algunas características comunes y algún sentido genérico de la obra de nuestros tres pragmatistas. Ni la lista tiene carácter exhaustivo, ni se ha buscado un orden lógico de derivación (aunque resulta indudable que cada faceta mencionada remite a las restantes, y viceversa), sino sólo "un" orden, entre los muchos posibles, de comprensión.

1. Se trata de pensadores que quieren hacerse eco de la revolución científico-espiritual operada por Darwin.

2. Darwinistas (en sentido amplio: Peirce siempre mantuvo sus distancias), estos pensadores se preocuparán del problema y el concepto de evolución. Evolucionistas, harán sitio en sus esquemas, y un sitio de preferencia, a los conceptos de organicismo, teleología, proceso, progreso y futuro. Lo cual significa que tienden a ser temporalistas.

3. Evolucionistas, preocupados por el "descubrimiento" de la plasticidad de la Naturaleza y del hombre, estos hombres afrontarán la tarea de restablecer la continuidad (Hombre/Naturaleza, pero también muchas otras que el "platonismo" y el "cristianismo" habían roto, y que la primera revolución científica, la de Galileo, con su división de las cualidades en primarias y secundarias, y su interpretación de las primeras, "platónicamente", en términos de "tipos" matemáticos, de "formas", no había logrado superar).

4. Continuistas, son pues anti-dualistas. Lo que, en su concepto, es tanto como decir anti-platónicos, pero también anti-cartesianos. ¿Qué dualismo? Cualquiera: alma/cuer po, pero también sus concomitantes y derivados: acción/ sentido, ideal/empírico, teórico/práctico, material/espiritual, contemplativo/manual... y tantos otros. Especialmente: ciencia y religión.

5. Anti-cartesianos, anti-platónicos, serán pensadores antifundacionalistas. Entendiendo aquí incluido tanto el fundacionalismo "racionalista" (con su

apelación a los "primeros principios" de la razón o del entendimiento en cuanto fundamento último) como el fundacionalismo "empirista' (que para estos efectos prefiere acudir a los "datos de los sentidos").

6. Anti-fundacionalistas, estos pensadores son, por lo mismo, anti-inmediatistas. Tratan de sustituir la fundamentación modelo "determinación absoluta' ("intuición", "punto", "instante", "auto-evidencia', "certeza' o "verdad") por la fundamentación modelo "determinación relativa" ("signo", "lenguaje", "campo", "duración", "probabilidad" Dicho en otros términos: sustituyen el paradigma de lo inmediato por el paradigma de la mediación. O todavía en otros términos: tratan de pensar en términos contextualistas, y más triádicos que diádicos o polares.

7. Anti-fundacionalistas y anti-dualistas, por tanto, en el sentido inmediato-intuitivista de la expresión, nuestros autores no son antifundacionalistas en el sentido mediato-inferencial de la expresión. Se trataría, más bien, de autores que acaso han pretendido pensar la extraña "lógica" de la auto-fundamentación, o del "estar-ya-siempre-en-la-fundamentación". El primer paso en la investigación es descubrir que la situación precisa investigación (Dewey); el primer acto de libertad consistirá en creer en la libertad, en optar por la libertad (James); la única cosa cuya capacidad de suscitar admiración no se debe a una razón ulterior es la razón misma (Peirce). ¿O es que acaso es otra la lógica de la continuidad, la lógica de la mediación?

8. Aunque sean anti-dualistas, aunque tiendan a superar las barreras tradicionalmente levantadas entre alma y cuerpo, pensamiento y praxis, sentido y acción, conocimiento y valor, su posición no es de estricto "rechazo" de "la tradi ción", entendiendo aquí por tal lo que ha dado en llamarse "el paradigma de la representación" (el modelo del espectador, del "ojo" de la mente, del "espejo de la naturaleza"). No se trataría tanto de "des-construir" o, lisa y llanamente, "destruir" esa tradición, cuanto de re-construirla, enmarcándola en el seno de una concepción y de una estructura más amplias. Porque, desde Heidegger, la operación de "superación" del representacionismo ha solido entenderse en términos de un "paso atrás" hacia los presocráticos. Pero ¿por qué no entenderla, como contemporáneamente se ha señalado, en el sentido de un regreso - por ejemplo - a la tradición del Aristóteles de los Tópicos, un Aristóteles más preocupado, en el fondo, por el silogismo práctico que por el teórico, y del cual el Aristóteles 'clásico' no sería sino un caso particular? ¿Y por qué no interpretar la operación pragmatista como un intento de traer de nuevo a la escena - como tantas veces - el viejo proyecto del Sofista, el viejo proyecto hegeliano, de re-insertar la vida en el mundo eidético, y la idea en el mundo del cambio? No destruir el dualismo, sino mediar entre los contrarios, y mediar la mediación: acaso sea ésta la fórmula que mejor, en tal caso, les conviniera. La fórmula que conviene a un programa de naturalización de la inteligencia e intelectualización de

la naturaleza; de reconocer por todas partes, pero nunca dada en su totalidad, la presencia del actuar-significar-conocer.

Desde ningún punto de vista puede considerarse esta exposición como una presentación exhaustiva de nuestros tres pragmatistas. Especialmente en el caso de Peirce, hemos tenido que optar, con el pesar más profundo, por cercenar (salvo alusiones) amplísimas zonas de un pensamiento demasiado rico, demasiado complejo para ser dignamente tratado en tan corto número de páginas. Baste presentar por el momento los temas que hemos juzgado imprescindibles (por básicos) de un autor casi desconocido, hasta hace muy poco, en nuestro país (en el momento de redactar estas líneas, diciembre de 1987, afortunadamente tal afirmación empezó a perder en parte su valor). Por lo demás, nos hemos propuesto ceder ante todo la palabra a los propios autores, utilizando a este respecto, cuando ha resultado posible, y salvo cambios por nuestra parte, algunas de las traducciones al castellano más asequibles. La bibliografía procura ampliar el panorama de referencias, por si el lector se viera con fuerza y deseo de continuar por su cuenta la aventura intelectual que aquí meramente se le señala.

Quiero expresar mi agradecimiento al personal del Servicio de Documentación de la Universidad Autónoma de Madrid, sin cuya colaboración tantos textos insustituibles quizá no hubieran llegado nunca a mis manos. En cuanto a otras personas, muy próximas a mí, sin las cuales este libro nunca hubiera visto la luz, creo que el simple hecho de mencionar sus nombres resultaría ofensivo para ellas. De lo que no se puede hablar...

Advertencia sobre el sistema de citas

a)Las obras de Peirce se citan por el procedimiento habitual en los estudios sobre Peirce. Así, una cita como 5. 283 mencionaría el parágrafo número 283 del vol. V de los Collected Papers.

Las citas antecedidas por las siglas P. E. P. hacen referencia al volumen y página correspondientes de la edición cronológica (Peirce Edition Project) a la que nos referimos en la bibliografía.

b)Las siglas W. J. W. empleadas en ocasiones hacen referencia a la edición Harvard de las obras de William James. El año correspondiente identificará en su caso el volumen.

c)Las siglas L. W. o E. W. corresponden a la sección "Early Works" o "Later Works" de la edición crítica de las obras de John Dewey que figura en la Bibliografía. El número a continuación identifica el volumen, y las siguientes cifras, la página del mismo.

d)En los demás casos, salvo error por nuestra parte, seguimos los criterios generales

adoptados en esta colección.

Cuadro cronológico comparado

Vidas de Peirce, James y Dewey	*Acontecimientos políticos*	*Acontecimientos filosóficos y científicos*
	1830 – Revolución en París.	*1830-1842* – A. Comte: *Curso de Filosofía Positiva.* – Faraday descubre los fenómenos de inducción.
		1833 – Gauss inventa el telégrafo eléctrico.
		1835-1840 – Tocqueville: *La democracia en América.*
1839 – Nace Peirce el 10 de septiembre. – Años de educación privada.		
1842 – Nace W. James en Nueva York. – Años de educación familiar, viajes a Europa, intento frustrado de convertirse en pintor.		*1841* – Feuerbach: *La esencia del Cristianismo.* Ley de Joule. *1843* – Stuart Mill: *Lógica.*
	1846 – Guerra México/EE UU.	
		1847 – Helmholtz: Principio de conservación de la energía.

	1848 – Agitaciones revolucionarias. – Guerra anglo-boer.	*1848* – *Manifiesto Comunista.*
		1852 – Comte: *Catecismo positivista.*
		1852-1857 – H. Spencer: *Principios de Psicología.*
1855 – Peirce ingresa en el Harvard College.		
		1857 – Kirchoff y Bunsen: Análisis espectral de la luz.
1859 – Nace John Dewey, el 20 de octubre en Burlington, Vermont. – Peirce se gradúa en Harvard.		*1859* – Ch. Darwin: *El origen de las especies.*
1860 – Expedición científica de Peirce a Luisiana.	*1860* – Lincoln, presidente de los Estados Unidos. – Secesión de Carolina del Sur. – Se inicia la Guerra de Secesión americana.	

Vidas de Peirce, James y Dewey	*Acontecimientos políticos*	*Acontecimientos filosóficos y científicos*
1861 – Peirce entra al servicio del United States Coast and Geodetic Survey. – James ingresa en la Lawrence Scientific School de Harvard.		
1863 – Peirce obtiene su Sc. B. en Química.		
1864 – James ingresa en la Harvard Medical School. – Peirce diserta en Harvard sobre filosofía de la ciencia. – Nacimiento de F. C. S. Schiller.		*1864* – Spencer: *Principios de Biología.*
1865 – Expedición de James con L. Agassiz al Amazonas. Renuncia a ser naturalista.	*1865* – Asesinato de Lincoln.	*1865* – S. Mill: *Examen de la filosofía de Hamilton.*
1866-1867 – Conferencias Lowell de Peirce.		
1867 – James sufre una de sus habituales depresiones. Viaje a Europa.		*1867* – C. Marx: *El Capital (I).*

1868 – James vuelve a Europa. Se gradúa en Medicina.		*1868* – Renouvier: *La science de la morale.*
1869 – Peirce es nombrado ayudante del Observatorio Astronómico de Harvard.		
1870 – Profunda crisis de James. – Lectura de Renouvier.	*1870* – Guerra franco-prusiana.	
		1871 – Darwin: *La descendencia del hombre.*
1872 – James empieza a ejercer como profesor de fisiología en Harvard. – Organiza el primer laboratorio psicológico de América.		
	1873 – Primera República española.	
	1874 – Restauración borbónica en España.	
1875 – Viaje de Peirce a Europa como delegado a la Conferencia Geodésica Internacional.		*1875* – F. Nietzsche: *Humano, demasiado humano.*

Vidas de Peirce, James y Dewey	*Acontecimientos políticos*	*Acontecimientos filosóficos y científicos*
		1876 – Teléfono de Bell.
1879 – Dewey se gradúa en Vermont. – Peirce comienza a enseñar en la Johns Hopkins. – James da su primer curso filosófico, sobre filosofía de la evolución.		
1880 – James es nombrado profesor ayudante de Filosofía.		
1883 – Nace C. I. Lewis.		*1883-1885* – Nietzsche: *Así habló Zaratustra.*
1884 – Peirce abandona Johns Hopkins. – Dewey recibe su Ph. D. en la misma Universidad; comienza a enseñar en la Universidad de Michigan.		
1885 – James es nombrado profesor de Filosofía.		

	1886 – Hertz descubre las ondas electromagnéticas.
1887 – Peirce se retira a Milford, Pensilvania. – Dewey publica su primer libro: *Psicología*.	
1888-1889 – Dewey explica en Minesota.	
1889 – James es nombrado catedrático de Psicología en Harvard. – Dewey retorna a Michigan como director del Departamento de Filosofía.	*1889* – Bergson: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*.
1890 – James: *Principios de Psicología*.	
1891 – Peirce deja su trabajo en el Coast Survey.	
1892 – Peirce: Conferencias Lowell. – James solicita pasar a profesor de Filosofía.	

Vidas de Peirce, James y Dewey	*Acontecimientos políticos*	*Acontecimientos filosóficos y científicos*
		1893 – M. Blondel: *L'Action.*
1894 – Dewey se incorpora a la Universidad de Chicago. – Inicio de la "Dewey" o "Laboratory School". – Escuela de Chicago: Mead, Tufts, Moore, Angell...	*1894* – Guerra chino-japonesa.	
		1897 – H. Bergson: *Materia y Memoria.*
1898 – James: 26 de agosto: Alocución en California: "Philosophical conceptions and practical results".	*1898* – Guerra España/EE UU.	*1898* – Generación del 98. – Descubrimiento del radio por los esposos Curie.
1899 – James se retira de la vida académica durante dos años por problemas de salud.		*1900* – E. Husserl: *Investigaciones Lógicas.* – S. Freud: La *interpretación de los sueños.* – F. C. S. Schiller: *Humanismo.* – Max Planck: Teoría del quantum de acción.

1901-1902 – James: Conferencias Gifford (Edimburgo).	*1901* – Roosevelt, presidente de Estados Unidos (l.ª Presidencia).	
1903 – Peirce: Conferencias Lowell.		
1904 – Dewey se incorpora a la Universidad de Columbia, Nueva York.		
1905 – James asiste al Congreso Internacional de Filosofía en Roma.	*1905* – Guerra ruso-japonesa. – Teodoro Roosevelt, presidente (2.ª Presidencia).	*1905* – Teoría restringida de la Relatividad.
1906 – James: Lecciones sobre el Pragmatismo en Boston y Nueva York.		*1906* – Bergson: *La evolución creadora.*
1907 – James se retira de la enseñanza. – Nuevo viaje a Europa.		
		1908 – Sorel: *Reflexiones sobre la violencia.*
1910 – Muerte de James (26 de agosto).		*1910* – Russell y Whitehead: *Principia Mathematica.*
		1912 – E. Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa.*

Vidas de Peirce, James y Dewey	*Acontecimientos políticos*	*Acontecimientos filosóficos y científicos*
		1913 – Freud: *Tótem y tabú.*
1914 – Muerte de Peirce.	*1914* – Primera Guerra Mundial.	
		1915 – Teoría general de la Relatividad.
	1917 – Revolución rusa.	
		1918 – Rutherford desintegra el átomo.
1921-1922 – Conferencias de Dewey en Tokio, Pekín y Nanking.		*1921-1922* – L. Wittgenstein: *Tractatus lógico-filosófico.*
1924 – Dewey: Turquía.		*1924* – Heisenberg: Principios de mecánica cuántica.
		1927 – Heidegger: *Ser y tiempo.*
1928 – Dewey viaja a Rusia.		
1929 – Lewis: *Mind and the World Order.*	*1929* – La Gran Depresión.	

1930 – Dewey se retira de la enseñanza en la Universidad de Columbia. – Es nombrado emérito hasta 1939.		*1930* – S. Freud: *El malestar en la cultura.*
1931 – Muerte de G. H. Mead.		
	1932 – F. D. Roosevelt, presidente de EEUU.	*1932* – E. Husserl: *Meditaciones cartesianas.*
		1934 – Chadwick: descubrimiento del neutrón.
	1936 – Guerra Civil española.	*1936* – Ayer: *Lenguaje, verdad y lógica.* – E. Husserl: *La crisis de las ciencias europeas.*
1937 – Dewey preside en México los trabajos de la comisión de investigación del caso Trotsky: "Not Guilty." – Muerte de F. C. S. Schiller.		
1938 – Dewey: Logic: *The theory* of *inquiry.*		

Vidas de Peirce, James y Dewey	*Acontecimientos políticos*	*Acontecimientos filosóficos y científicos*
1952 – Muerte de Dewey.	*1939-1945* – Segunda Guerra Mundial.	
		1943 – J. P. Sartre: *El ser y la nada.*
	1949 – Revolución china.	
	1950 – Inicio de la guerra de Corea.	
		1953 – Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas.*
1964 – Muerte de C. I. Lewis.		

Parte I

Charles Sanders Peirce: fenomenología, pragmatismo y ciencia

1

El marco intelectual de un pensador complejo

i.i. Un club en Cambridge, Massachusetts

"El origen del pragmatismo es oscuro", se escribió hace ya algunas décadas (Perry, 1935: II, 407n), y pese al progreso de la investigación al respecto se diría que la frase sigue hoy teniendo validez. Sobre la primera mención oficial del pragmatismo en el ámbito filosófico estadounidense, sin embargo, contamos como referencia con un testimonio de excepcional importancia: son las palabras de una de las cabezas visibles del movimiento, John Dewey:

> El término pragmatismo fue introducido en la literatura en las frases iniciales de la alocución del profesor James a la Unión de California. Las frases dicen así: "El principio del pragmatismo, como podemos llamarlo, puede ser expresado de diversas formas, todas ellas muy simples. En el Popular Science Monthly de enero, 1878, Mr. Charles S.Peirce lo introduce como sigue..." (1923: 301).

William James, pues, se remite a Peirce para presentar al pragmatismo en sociedad filosófica. Nunca dejó de hacerlo. Para bien o para mal, ésa ya es otra cuestión, que muchos comentaristas han resuelto inclinándose por la segunda de las posibilidades: el pragmatismo como resultado de la forma entusiástica, pero escasamente rigurosa con que James comprendió a Peirce, es una opi nión del célebre biógrafo de James, Ralph Barton Perry, que en efecto se ha convertido en un lugar común para los intérpretes (Perry, 1935: II, 409). Pero no es éste el momento de discutir ese problema. Siguiendo la cadena de las remisiones, nos interesa más, por el contrario, oír la propia versión que Peirce dio de aquellos acontecimientos. Es un texto harto citado, y acaso largo, pero que todavía merece leerse:

> Fue a comienzos de la década del setenta, cuando un grupo de jóvenes de la vieja Cambridge, que nos denominábamos, medio en broma, medio en plan de reto, "El Club Metafísico" - pues el agnosticismo andaba entonces muy arrogante, mirando por encima del hombro a toda la metafísica-, solíamos reunirnos, unas veces en mi estudio, otras en el de William James. Es posible que a algunos de nuestros antiguos confederados no les agrade que se hagan públicas ahora semejantes calaveradas, aunque en rigor sólo se trataba de ingenuas

bravatas. El Sr. Holmes, juez del Supremo, no creo que tome a mal, sin embargo, que nos sintamos orgullosos de recordar su participación; y tampoco el Sr. Joseph Warner. Nicholas St. John Green, uno de los camaradas más interesados, era un hábil abogado y un gran erudito, discípulo de Jeremy Bentham. Su extraordinaria capacidad para despojar a la cálida y vital verdad del ropaje de las añejas fórmulas era lo que por doquier atraía la atención hacia él. En particular, insistía a menudo sobre la importancia de aplicar la definición de Bain de la creencia, como "aquello de acuerdo con lo cual el hombre está dispuesto a actuar". De esta definición, el pragmatismo es poco más que un corolario; de modo que me siento inclinado a calificarlo de abuelo del pragmatismo. Chauncey Wright, que era algo así como una celebridad filosófica por aquel tiempo, nunca faltaba a nuestros conciliábulos. Estuve a punto de llamarlo nuestro corifeo; pero él prefería que lo describiéramos como nuestro entrenador de boxeo, con quien nosotros - esencialmente yo - acostumbrábamos a enfrentarnos para ser severamente zurrados.

Había abandonado una previa adhesión al hamiltonismo para abrazar las doctrinas de Mill, a las cuales y a su concomitante agnosticismo pretendía amalgamar las ideas realmente incompatibles de Darwin. John Fiske y, más raramente, Francis Ellingwood Abbot, estaban presentes a veces, pres tando su apoyo al espíritu de nuestros esfuerzos pero absteniéndose de cualquier aquiescencia a su éxito. Wright, James y yo éramos hombres de ciencia, que escudriñábamos las doctrinas de los metafísicos más por su lado científico que considerando su importancia espiritual. El carácter de nuestro pensamiento era decididamente británico. Yo era el único de nuestro grupo que había llegado al ejido de la filosofía cruzando el portalón de Kant, y hasta mis ideas estaban adquiriendo el acento inglés (Peirce: 5. 12. Traducción: Peirce, 1978: 57-58).

El grado exacto en que ésta y otras declaraciones de Peirce se ajustan a los hechos, constituye todavía materia de investigación (Fisch, 1986). Pero el marco general que estas líneas dibujan parece fuera de duda: el pragmatismo nació en el seno de las discusiones informales tenidas en un club filosófico de Boston, formado por un grupo de jóvenes de las más variadas procedencias, pero interesados todos ellos en las cuestiones que denominaron "metafísicas"; un club que hoy es recordado ante todo como la matriz cuasi legendaria del pragmatismo y como el caldo de cultivo en que se nutrieron las ideas de un filósofo juzgado como la mente más original y poderosa que los Estados Unidos hayan tenido jamás: Charles Sanders Peirce. ¿Qué significa ese club y quién era exactamente Peirce? Empezaremos por lo más general.

El "Club Metafísico", desde la perspectiva actual, puede ser considerado uno más de los clubes filosóficos nacidos en la Norteamérica de la segunda mitad del siglo pasado. Clubes más o menos pintorescos de Boston, de San Luis, dedicados ardorosamente a la tarea de poner en contacto al público de Nueva Inglaterra con el pensamiento de Hegel,

de Platón, de Aristóteles, de Kant. Sus miembros no podrían ser considerados filósofos "profesionales" en el sentido actual del término, pero no por eso se situaban menos fuera de un sistema educativo superior fuertemente condicionado por preocupaciones teológicas y dominado por pastores protestantes muy apegados a la ortodoxia. Cierto es que los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil americana contemplaron la progresiva transformación de Harvard o el comienzo de la Universidad Johns Hopkins como centros de capacitación de los profesionales que demandaba una sociedad lanzada a un crecimiento y expansión en todos los órdenes de la vida material auténticamente explosivos. Fue quizá ante todo a través de estos clubes, más que en la propia Universidad de Harvard, como se transportó a América - cumpliéndose con ello la profecía de Hegel - lo esencial del pensamiento especulativo europeo. Pensamiento con el cual viajaron las tensiones, las aporías propias del mismo, para alcanzar en el contexto norteamericano un nivel extremo y un clímax. Y el pragmatismo, como veremos, no es en gran medida sino la forma dada por pensadores específicamente instalados en el medio norteamericano a problemas originariamente planteados en Europa y por los europeos, a los cuales intentan dar una respuesta original.

1.2. El alma de aquel club

El Club Metafísico, leemos en el texto de Peirce, aglutinó representantes de las tres dimensiones básicas de la intelectualidad de Nueva Inglaterra: juristas - éstos, especialmente-, científicos, teólogos. Harvardianos muchos de ellos, parece averiguado que la figura central del grupo fue Chauncey Wright. Fue éste (Madden, 1963) un curioso ejemplar de animador filosófico, un Sócrates atrabiliario y temible dialéctico; un matemático profesional que abordó los problemas de filosofía de la ciencia que le fueron coetáneos con una agudeza no reflejada, al parecer, en su producción escrita, aunque sí, indirectamente, en la labor de aquéllos (Peirce, Holmes), que tuvieron trato con él. Y es de destacar que entre ellos se encontró el propio Charles Darwin, con quien intercambió correspondencia, a quien visitó en Inglaterra y por el cual, asombrado como estaba el naturalista de la potencia mental de su amigo -y valedor convencido en Estados Unidos - le fue encargada la tarea de la extensión de la doctrina darwiniana a nuevos campos de aplicación.

Es hoy generalmente admitido que el marco del interés teórico de Wright y de sus amigos no podía, por imperativo histórico, sino consistir en "la cuestión darwiniana". Entenderemos por tal la nueva versión del viejísimo conflicto entre razón y fe, ciencia y teología (o, si se quiere, mecanicismo y finalidad), que había surgido a la escena intelectual con la publicación, en 1859, de El origen de las especies, de Darwin, e inmediatamente convertido, como decimos, en punto primario de referencia para las discusiones atingentes al conflicto entre ciencia y revelación. Fue una polémica larga y apasionada. Al socaire de ella, Chauncey Wright mantuvo una posición que podríamos sintetizar en los siguientes puntos:

1. Defensa del verificacionismo: frente a la insistencia empirista clásica en el origen de nuestras creencias, el problema radica más bien en su verificación. Y la única forma de verificar una creencia es su contrastación con los hechos concretos de la experiencia pública y común. No tendrán, pues, rango de auténtico "conocimiento" proposiciones que se funden en "intuiciones", "sentimientos interiores de evidenció' o estados emocionales particulares. Más en especial: las creencias en Dios o en la inmortalidad del alma no son demostrables ni indemostrables; el agnosticismo es, pues, la única posición correcta a dicho respecto. Y aún más: también los juicios morales dependen para su validez del examen público de las consecuencias a que conducen. El problema radica, por tanto, en el método de verificación.

2. Ese método es el de la ciencia: las leyes y teorías científicas conciernen exclusivamente a conexiones en los fenómenos susceptibles de demostración por observación inductiva. Se diseña así el principio de "neutralidad científica": las conclusiones de la ciencia, susceptibles de distintas interpretaciones "ontológicas" o "metafísicas", pertenecen sólo a la ciencia misma y son independientes de toda filosofía particular. La ciencia está así libre de toda forma de control exterior por parte de cualesquiera autoridades o prejuicios metafísicos o teológicos. En consecuencia, Wright mantuvo una denodada lucha contra las generalizaciones indebidas del darwinismo, que debería ser mantenido en el estricto ámbito de una explicación científica del problema biológico, en los "evolucionismos cósmicos" de un Spencer o un Fiske. El supuesto "conflicto" entre Darwin y la Biblia es ajeno al problema metodológico.

3. Del principio verificacionista, unido al principio de la neutralidad científica, surgen, por lo dicho, tres posiciones teóricas más:

   a) Los principios de la ciencia son válidos en la medida en que son útiles, es decir, en la medida en que contribuyen a ensanchar nuestro conocimiento de la naturaleza. La ciencia es investigación, no resumen; sus ideas-guía son instrumentos para el descubrimiento, no sumarios de la verdad.

   b) La experiencia, en sí misma, debería describirse como "neutra' frente a la alternativa idealismo/realismo, espiritualismo o materialismo: el agnosticismo epistemológico, en Wright, va así de la mano de un "monismo neutral" sobre los fenómenos originales de la experiencia "pura", esto es, anterior a su clasificación en "objetiva" o "subjetiva".

   c) La obra de Darwin plantea la posibilidad de suturar el antiguo supuesto abismo entre el hombre y los animales, el instinto y la inteligencia, acudiendo a la idea de evolución. A instancias, como dijimos, del propio Darwin, Wright se aplicó a encontrar una solución al problema de precisar

cuándo puede decirse que una cosa ha sido hecha por el hombre, por su voluntad. La respuesta fue ese inicio de la ciencia que Wright denominó "psicozoología" y cuyo primer paso consistió en mostrar la continuidad entre el instinto animal y la inteligencia humana. Para Wright, en el más célebre de sus trabajos, La evolución de la autoconciencia, la capacidad reflexiva humana no es sino un desarrollo evolutivo de las facultades de memoria y atención ya presentes en los animales, cuya aparición se liga estrechamente con la capacidad humana de utilizar signos y de fijar la atención en esos signos mismos y no exclusivamente en su función mediadora e instrumental.

4. La ciencia progresa, así, en la medida en que ensancha constante e incansablemente la aplicabilidad, esto es, la fecundidadde sus principios. Es obvio que ese crecimiento se consigue a golpe de encuentros con la realidad: nace así el concepto típicamente wrightiano de "tiempo cósmico"; en su virtud, científicos como los darwinistas encontrarán tantas dificultades en aplicar al detalle de la vida los principios de la selección natural, como el meteorólogo los halla en aplicar a su clase especial de fenómenos los principios de la mecánica de Newton. Eso no obsta para que el azar, la irregularidad, los "accidentes" en el curso de la naturaleza sean imprevisibles sólo a efectos de lo imperfecto de nuestros conocimientos, no de una supuesta limitación inherente al principio de determinación causal.

Es obvio que quien hablara con Wright, quien - recordemos a Peirce - "boxeará' con él, se vería envuelto en una discusión acerca del método científico, del valor de las creencias religiosas, de los límites al principio de causalidad, de la continuidad entre el hombre y las formas inferiores de la vida, del papel de los signos y del lenguaje. Y éstos son, a mi juicio, algunos de los temas centrales del pragmatismo. Cualquier mediano conocedor del movimiento pragmatista habrá podido reconocer, efectivamente, en lo dicho acerca de Wright, los gérmenes de la preocupación de Peirce por el azar, de la de Mead por el papel de los signos en el surgimiento del yo, de la de James por la idea de una "experiencia neutral", de la de Dewey por la continuidad entre el hombre y la naturaleza. Pero no adelantemos ideas. Sabemos, por el momento, que al calor de la preocupación de un matemático competente por el método de la ciencia y la posibilidad de sostener una creencia, se discutió en Cambridge, hacia 1870, sobre el significado que tenía la cientifización - esto es, la reducción a un mecanismo legal - de la biología por obra de Darwin, en punto al debate sobre el estatuto de la ciencia. De creer a Peirce, el más famoso de los escasos artículos que publicó en vida, How to Make Our Ideas Clear (Cómo clarificar nuestras ideas), puede considerarse como el acta notarial de la posición teórica que él mismo mantuvo en aquel club, y a la que hoy llamamos "pragmatismo" (C. P., 5. 13). Si aceptamos su testimonio, podemos concluir al menos dos cosas. A) Que, muy pragmáticamente, el pragmatismo habría nacido como resultado de la cooperación

intelectiva en el seno de una comunidad de dialogantes (Thayer, 1968: 491). B) Y, en segundo lugar, que se trataba de hombres a) familiarizados con la tradición especulativa europea, continental e inglesa, tanto como con las tradiciones teológicas y metafísicas propias de su medio vital: transcendentalismo, unitarismo, sectas protestantes en general; b) de formación científica variada; c) muchos de ellos juristas, y, en cuanto tales, favorablemente dispuestos a entender dichas "leyes" (normas jurídicas, pero por extensión científicas o morales) en los mismos términos con que uno de los citados por Peirce - el juez Holmes - definió mucho más adelante la ley: la profecía (que los abogados hacen a sus clientes) de lo que los jueces harán al dictaminar sobre un litigio. Dicho en términos diferentes: la ley no tiene otro contenido que las predicciones que efectúa acerca de la incidencia que el poder público tendrá en un supuesto determinado a través de la instrumentalidad de las Cortes de Justicia (Fisch, 1986: 7).

Todo lo cual representa tanto como decir que en el Club Metafísico de Cambridge (Smith, 1963: 197) se reunieron fugazmente un grupo de humanistas, en la antigua significación de esta palabra, tan conscientes de serlo como de la peculiaridad de su situación histórica, para dar origen a la primera aportación propia y en pie de igualdad de los norteamericanos a la conversación filosófica iniciada en Jonia.

1.3. ¿Leibniz redivivo?

Eso, por lo que hace al Club Metafísico. Pero ¿quién era Peirce? A nuestro juicio, el mejor comentario que todavía hoy puede hacerse a la figura de Charles Sanders Peirce es el que hace veinte años formuló John E.Smith: un enigma (Smith, 1963: 3). Lo fue para sus coetáneos y lo sigue siendo para nosotros, siquiera sea porque, como es sabido, la inmensa mayoría de su producción - una producción que abarca todos los campos del saber humano, de la lógica y la filosofía a la pronunciación del inglés shakesperiano, pasando por las matemáticas, la física, la metro logía, la química, la astronomía, la geodesia, la lingüística en toda su extensión, la historia, la cosmología, la egiptología y la criminología - permanece aún inédita. Es ya casi un tópico advertir Esto, pero si en alguien hubo alguna vez de reencarnarse la mente de Leibniz, fue sin duda en Peirce. El mismo fue consciente de ello: "Y los únicos escritores que yo conozca que están a mi altura son Aristóteles, Duns Escoto y Leibniz" - escribió en una ocasión, haciendo gala de su conocida modestia intelectual (Fisch, 1986: 318)-. Pero no es sólo que compartiera con el polígrafo de Hannover la amplitud de los intereses y la flexibilidad mental. Es que en esa montaña de manuscritos, sólo parcial y no siempre adecuadamente editados, brilla esa mezcla de fogonazos de claridad, junto a las más espesas zonas de sombra, que William James advirtió en las propias exposiciones orales de Peirce. Es que en ellos nuestro autor, sin decaer nunca del altísimo nivel de atención y reflexión personal que exige de su lector, innova, abre caminos, se adelanta a su tiempo; y tanto, que este hombre a quien su padre - Benjamin Peirce, el más famoso matemático estadounidense de su época y catedrático de esa disciplina en Harvard- consideró desde niño un genio y a quien desde niño trató como tal, se vio desplazado de la docencia universitaria a causa

de su misma originalidad, aparte de por otros oscuros motivos. Se vio obligado así a construir, casi en solitario, y en medio de dificultades económicas y de salud sin cuento, una obra atemorizante de cuya potencia sólo ahora empezamos a darnos cuenta cabal. "La filosofía contemporánea está llena de espíritu peirceano", se ha escrito (Bernstein, 1965: 66-67); pero es el hecho que, hoy por hoy, reconstruir el pensamiento de Peirce sigue exigiendo, como hace años señaló algún intérprete (Bosco, 1959: 226), la capacidad y la paciencia de un arqueólogo.

De modo que se nos plantean dos grandes problemas a resolver: ¿por dónde empezar? O mejor: ¿qué facetas del pensamiento de Peirce escogeremos en orden a acercarnos, si posible fuere, a la médula de su concepción? Dejemos por el momento la segunda cuestión, y vayamos a la primera. Nos parece que no cabe otra respuesta que ésta: por los intereses del sistema mismo, y, en función de ellos, por el marco general en que éste quiere ser considerado. Y respecto a ello, Peirce fue muy explícito:

> La empresa que este volumen inaugura es la elaboración de una filosofía como la de Aristóteles, esto es, el bosquejo de una teoría tan comprehensiva que, durante mucho tiempo, todo el trabajo de la razón humana, en filosofía de toda escuela y clase, en matemáticas, en psicología, en ciencia física, en historia, en sociología, y en cualquier otro posible sector, aparecerá como la repleción de sus detalles (Peirce: 1. l).

Era muy consciente nuestro autor de que tamaña empresa exigía unas cualidades nada comunes. Él mismo, en un texto sumamente conocido, se ocupó de reseñarlas; como tantas otras veces, y aunque con reticencias frente a él, es Kant quien las personifica (pero no es difícil, nos parece, atribuírselas también a él: Knight, 1965: 179):

> Pues Kant poseyó en alto grado cada una de las siete cualidades mentales del filósofo: 1. La habilidad de discernir lo que está delante de la conciencia de uno. 2. Originalidad inventiva. 3. Poder de generalización. 4. Sutileza. 5. Severidad crítica y sentido del hecho. 6. Procedimiento sistemático. 7. Energía, diligencia, persistencia, y devoción exclusiva a la filosofía (Peirce: 1. 522).

Quizá sea lo raro de que alguien reúna tales capacidades lo que justifique, para Peirce, "la presente condición infantil de la filosofía" (1. 620). Pero, a su juicio, la cuestión va mucho más allá. Ocurre que nadie logra ponerse de acuerdo en filosofía, ni siquiera en el más elemental de los principios, porque, a su juicio, existen tres clases de hombres:

a) Aquéllos para los que lo principal es el universo sensorial. Estos hombres crean arte, y constituyen la primera clase. El mundo es para ellos, básicamente, un espectáculo, un cuadro.

b)Aquellos hombres prácticos, que conducen los negocios mundanos, no respetando más que el poder, y éste en tanto que ejercido. Forman la segunda clase, para la cual el mundo es una oportunidad.

c)Por último, aquéllos para los cuales nada hay más grande que la razón, el mundo es un cosmos admirable, y la pasión de aprender aquello que llena sus vidas: los científicos, la tercera clase de hombres (1. 43).

Ahora bien: "ciencia' (tendremos ocasión de volver sobre ello) no es, aquí, "conocimiento organizado"; "ciencia" es "conocer", en el sentido verbal del término: aquello en que los hombres de la tercera clase se ocupan; una investigación infatigable de la verdad sin otro motivo que la verdad misma, y que el impulso por penetrar en la razón de las cosas (1. 44). Y la filosofía es una ciencia teórico-positiva que, para Peirce, está, decimos, en un estadio temprano de su desarrollo (5. 61). La razón estriba en que los hombres que han "hecho filosofía", hasta hoy, no han sido gentes formadas en los laboratorios, en las salas de disección, no han sido hombres de la tercera clase, sino filósofos "de seminario", que "se burlan de la naturaleza" y "cuya verdad está entronizada en las profundidades del alma" (4. 69). Frente a todos ellos, Peirce vuelve a ser muy explícito:

> Mi filosofía puede describirse como el intento de un fisico de hacer las conjeturas sobre la constitución del universo que los métodos de la ciencia permitan, con ayuda de todo lo que haya sido hecho por anteriores filósofos (Peirce: 1. 7).

Dicho en otras - suyas - palabras: "Filosofía es el intento - pues, como la propia palabra indica, es y tiene que ser imperfecta - de formar una concepción general informada del todo" (7. 579).

1.4. Algunas dificultades de elección

Hasta aquí el marco general, y el tono del proyecto. Pero ¿cuál es su motor interno, cuál es su o sus llaves, si es que existen? Esta cuestión plantea conjuntamente, a nuestro entender, dos:

1. Si el conjunto de la obra de Peirce puede, o no, entenderse como un "sistema' autocoherente y cerrado de doctrinas.

2. Cuál, si alguna, de las múltiples facetas del pensamiento peirceano, debe considerarse como fundacional o más relevante.

Muchas respuestas se han dado a estos interrogantes; no tenemos espacio aquí para entrar en sus detalles. Señalemos tan sólo que las posiciones interpretativas van desde el

clásico intento de Feibleman (1946) de reducir todo el vasto material peirceano a un único sistema, hasta el no menos conocido de Murphey (1961) de encontrar hasta cinco sistemas distintos en ese mismo material. Es probable, sin embargo, que las evidentes y sucesivas reformulaciones llevadas a cabo por Peirce, a lo largo de su carrera, de su posición intelectual, aparezcan algún día como, por utilizar su propia terminología, interpretantes diversos de los primeros "signos" con que Peirce trató de abordar algunas cuestiones básicas. Pero ello nos lleva a la segunda de las cuestiones formuladas: ¿cuáles son los problemas auténticamente capitales en Peirce?

¿La lógica? Así lo han creído muchos. Peirce mismo se consideró, ante todo, un lógico (Peirce, 1978: 65). Su labor de pionero en materia de formalización de la lógica está hoy universalmente reconocida, así como su trabajo de desarrollo de la lógica de relaciones avistada por De Morgan. Desde su propio punto de vista, sus diagramas lógicos, esquematizaciones del razonar, constituían su chef d'oeuvre. Hay pues razones de peso que avalan esta posición.

Pero la lógica, la ciencia de las leyes de estabilización de las creencias (3. 429), no es sino otro nombre para la semiótica, la ciencia de los signos. Desde que se aproximó, a los doce o trece años, al libro de Lógica de Whately, le escribió una vez a Lady Welby (Hardwick, 1977: 85), no ha habido rama del saber humano que no se le haya ofrecido como un caso particular de semiótica. ¿Es pues la semiótica lo básico? "Todo el universo está inundado de signos, si no enteramente compuesto de ellos", según leemos en 5. 448n. Y la lógica, se nos dice en otro pasaje, es para la racionalidad, no la racionalidad para la lógica (2. 195); pero no hay pensamiento sin signos (5. 251). Cabría entonces hablar, con Fisch, de un "idealismo semiótico" (Fisch, 1986: 216), y es cierto que mucho de lo que hoy vive todavía -y seguirá viviendo- de Peirce, para no pocos exégetas, es su pensamiento semiótico.

Pero nuestro autor hizo también declaraciones en otro sentido: se definió a sí mismo como pragmatista o pragmaticista. Como tal ha pasado a la historia, y como tal se le considera en este libro. Pero igualmente dejó escrito que la cuestión kantiana, esto es, la pregunta acerca de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, si se amplía a la cuestión aún más general de cómo es posible el juicio sintético en general, o mejor, cómo es posible el razonamiento sintético, "constituye la llamada en la puerta de la Filosofía" (5. 348). Se abre pues, con ello, una posibilidad ulterior: concebir el pragmatismo de Peirce como el intento de responder, utilizando las herramientas conceptuales proporcionadas por la doctrina del infinito y del pensamiento-signo, esto es, de la continuidad, la gran pregunta kantiana: ¿cuál es la relación entre la experiencia y la lógica? (Feibleman, 1946).

¿Y por qué no la cosmología? ¿No será el auténtico Peirce, como señalan algunos intérpretes, el cosmólogo, el hombre que pretendió desvelar los misterios de la propia estructura de la evolución cósmica? ¿Y por qué no el teórico de la ciencia, el defensor del

falibilismo y del principio de economía?

Quizá la cuestión, en última instancia, sea baladí para quien definió la filosofía en el sentido que acabamos de recoger, y que recomendó que quien quisiera tener una opinión sobre problemas fundamentales debería, antes de nada, hacer una inspección completa del conocimiento humano (6. 9). Acaso se trate Peirce no sólo de un "presocrático" (Kuklick, 1977: 126) en el sentido de un buscador de la arkhé, sino porque, como Parménides, seguro como está de que llegará de nuevo a donde quiere, le es indiferente el punto de partida. Todas las proposiciones, afirmó alguna vez, "se refieren a un sólo y único objeto determinadamente singular... La Verdad, que es el universo de todos los universos" (5. 506). Hay así una interna circulación entre los aspectos citados anteriormente. Circulación en cuya virtud puede afirmarse:

1. Los problemas en torno a los cuales gira la filosofía de Kant son problemas de lógica (1. 35). Kant muestra así la estrecha relación existente entre lógica y metafísica (3. 454), así como el caso de Darwin muestra la que a su vez existe entre la lógica y la ciencia (5. 363).

2. La relación lógica-metafísica no es casual: la metafísica, ciencia de la realidad (5. 121) no es sino el resultado de aceptar los principios lógicos no sólo como regulativamente válidos, sino como verdades del ser (1. 487). Ahora bien:

3. Nuestra lógica es una lógica que aspira a igualarse con la lógica del universo (6. 189).

4. Contra lo que los lógicos opinan, la fuente de la verdad lógica y la fuente de la verdad matemática son una y la misma (2. 76).

5. La lógica no es sino semiótica, la doctrina cuasinecesaria o formal de los signos (1. 191). Reuniendo todo lo cual resulta:

6. La cosmología no es sino "metafísica matemática" (6. 213) que concierne por igual al físico y al psicólogo.

7. El universo está inundado de signos (5. 448). Él es en sí mismo un vasto representamen, un gigantesco símbolo del propósito de Dios (5. 119).

8. Sólo los signos, como por ejemplo ideas como las de Derecho o Verdad, alcanzan el más alto grado de realidad (8. 327).

La ronda podría, sin lugar a dudas, continuar. Así las cosas, y ante la imposibilidad de desarrollar en toda su extensión la sinfonía peirceana, optaremos por centrarnos en tres aspectos, íntimamente enlazados entre sí, que nos han parecido nucleares: uno, la fenomenología peirceana, marco quizá el más general de todas las especulaciones de

nuestro autor. Otro, la formulación, alcance y significado de la máxima pragmática. Tercero, la concepción de la realidad que deriva de la anti-cartesiana del conocimiento efectuada por nuestro autor. Todos los cuales, a su vez, se deben entender a nuestro juicio desde la óptica proporcionada por la revolución científica contemporánea: en matemáticas, en lógica, en psicología, pero, especialmente, en biología. Veamos cada uno de estos tres temas.

2

Un químico descompone lo real: la fenomenología de Peirce

2.1. La "Alta filosofia"

En la cita anteriormente hecha del texto en el que Peirce comparó su ambición con la de Aristóteles - punto de partida de nuestro comentario - se incluía una frase final de altísimo interés hermenéutico: "El primer paso hacia esto es encontrar conceptos simples aplicables a toda cuestión" (1. 1).

En su intento de igualar la hazaña aristotélica, Peirce nunca perdió de vista algo que él, que según propia confesión se sabía casi de memoria, a edad muy temprana, la Crítica de la razón pura, aprendió de Kant y ya no olvidó: que la filosofía se construye arquitectónicamente:

> Así como un ingeniero civil antes de levantar un puente, de construir un barco o una casa, piensa en las diferentes propiedades de todos los materiales, y no emplea hierro, piedra o cemento que no haya sido sometido a prueba, y los ensambla de una manera minuciosamente calibrada, así también, al erigir la doctrina del pragmatismo, fueron examinadas las propiedades de todos los conceptos indescomponibles y las diversas formas en que podían combinarse (Peirce, 1978: 51.-C. P., 5. 5).

Vivo y todo, pues, el edificio de la filosofía se apoyará en "conceptos simples", en "conceptos indescomponibles", la averi guación de los cuales, y de sus propiedades, constituye el primer paso a dar en el camino del pensamiento. Y de la solidez de ese paso dependerá la del edificio-en-marcha del que se habla. Es fácil, en este sentido, adjuntar a las declaraciones peirceanas anteriormente reseñadas sobre la primariedad de la lógica, de la semiótica, del problema kantiano... en el decurso de sus pensamientos, otras no menos contundentes, a tenor de las cuales nada puede hacerse sin pasar por la doctrina de las categorías:

> La filosofía se erige sobre la tabla de las categorías - no meramente la metafísica, sino la filosofía.., de toda ciencia (Peirce, cit., en Rosensohn, 1974:

74).

> Sin ellas (las categorías) no puede entenderse la auténtica naturaleza del pragmatismo (Peirce: 8. 256).

Y más explícitamente, en relación con lo anteriormente observado:

> La lógica es una rama de la filosofía. Es decir, es una ciencia experimental, o positiva, pero una ciencia que no se apoya en observaciones especiales, hecha con especiales medios de observación, sino en fenómenos abiertos a la observación de todo hombre, todos los días y a toda hora. Hay dos grandes ramas de la filosofía, la lógica, o la filosofía del pensamiento, y la metafísica, o filosofía del ser. Aún más general que éstas es la Alta Filosofía, que trae a la luz algunas verdades aplicables por igual a la lógica y a la metafísica (Peirce: 7. 526).

El auténtico arranque de la filosofía, pues, es esa "Alta Filosofiá', la fenomenología o doctrina de las categorías (Haas, 1964: 20). Desde los inicios de su carrera, desde el manuscrito temprano de la primavera de 1861 (P. E. P., 1981 1, 45), o incluso desde el brevísimo texto de 1857 (P. E. P., 1982: 1, 4), hasta el último de sus días, Peirce no ha dejado de meditar sobre la trinidad I-Thou-It (Yo-Tú-Ello), por emplear su primera terminología, o sobre la tríada Primeridad-Segundidad-Terceridad, si nos atenemos a la más común. Y, al mismo tiempo, ese esqueleto básico permea en su totalidad la mente de Peirce y su manera de abordar los problemas filosóficos.

Nuestras siguientes preguntas serán pues: ¿en qué consiste la fenomenología para Peirce? ¿Qué papel ocupa en el esquema del saber? ¿Qué son, y cuáles, las categorías?

Responder a estas cuestiones plantea, sin embargo, un problema anterior: las categorías y su teoría, la fenomenología o faneroscopia, se insertan en el interior de un sistema que, a la vez, sólo puede ser entendido a la luz de las mismas. Sólo en su conjunto, pues, cabe entender ese círculo, y de nuevo vuelve a hacerse menor el problema del arranque teórico y la primacía de los temas. Parece natural pues, tratándose de un pensador arquitectónico, y decidido a hacer una filosofía científica, preguntarse ante todo qué lugar ocupa la fenomenología en la clasificación peirceana de las ciencias.

2.2. El puesto de la fenomenología en el conjunto de las ciencias

Una característica (si bien no solitaria) clasificación de las ciencias hecha por Peirce distingue, como no podía ser menos, "ramas" de ésta en función de los motivos que animen la conducta de los hombres que las hacen. Y así, las dos "ramas" fundamentales de la ciencia serán:

a)La Teorética, "cuyo propósito es simple y solamente el conocimiento de la verdad

de Dios", y

b)La Práctica, "para los usos de la vida" (1. 239).

Vayamos a la ciencia teorética.

La ciencia teorética ostenta dos grandes subramas: a) Ciencia de descubrimiento; b) Ciencia de revisión. Toda ciencia, pues, señala Peirce, o es ciencia de descubrimiento, o es ciencia de revisión, o es ciencia práctica (1. 181). La ciencia de descubrimiento, a su vez, se subdivide en "clases" según el género de observación que emplee el investigador. Atendiendo a este criterio, Peirce distingue: Matemática (1), Filosofía (II), e Idioscopia (111) (1. 183). La matemática, añade, estudia lo que es, o no, lógicamente posi ble, sin preocuparse de su existencia actual. La idioscopia abarca todas las ciencias especiales, ocupadas sobre todo en la tarea de acumular nuevos datos, nuevos hechos. Y la filosofía, por último, es - una vez más - "una ciencia positiva', que "descubre lo que realmente es verdad", pero que tiene sus límites en la verdad que puede ser inferida de la experiencia común (1. 184). Atendamos a la filosofía. La filosofía, prosigue Peirce, se divide en

a)Fenomenología.

b)Ciencia normativa.

c)Metafísica (1. 186).

Hagamos las correspondientes subdivisiones, si bien siguiendo el orden inverso: la metafísica (1. 192) se divide en metafísica general, u ontología, metafísica psíquica o religiosa (referida a las cuestiones de Dios, la libertad y la inmortalidad) y metafísica física (que discute la naturaleza real del tiempo, el espacio, las leyes de la naturaleza, la materia...). La ciencia normativa, por su parte, se escinde en 1) estética, 2) ética y 3) lógica. Lo que aquí tiene que decirnos Peirce es del máximo interés a nuestros efectos:

a)La estética es la ciencia de los ideales, de lo objetivamente admirable sin ulterior razón. La ética, por su parte, es la teoría de la conducta autocontrolada o deliberada. La lógica, por último, la del pensamiento autocontrolado, o deliberado.

b)La estética reposa sobre la fenomenología. La ética depende de la estética para la determinación del sumo bien. La lógica, a su vez, depende de la ética para establecer sus principios. Por lo mismo, depende de la fenomenología y de las matemáticas (1. 190).

c)Más en general: la metafísica se apoya en la fenomenología y en la ciencia normativa. La ciencia normativa, en la fenomenología y en las matemáticas (1. 186).

Conclusión: como habíamos presupuesto, en el reino de la filosofía, la primacía corresponde a la fenomenología. Despejada esta cuestión previa, retomemos el hilo fundamental: ¿qué entiende Peirce por fenomenología?

2.3. Uno, dos, tres

"La fenomenología [...] estudia las clases de elementos universalmente presentes en el phaenomenon; entendiendo por phaenomenon, todo lo que está presente a la mente en cualquier momento y de cualquier forma" (1. 186). 0 bien, de un modo mucho más premioso:

> La faneroscopia es el estudio que, apoyándose en la observación directa de los phanerons y generalizando sus observaciones, distingue varias grandes clases de phanerons; describe las características de cada una de ellas; muestra que, aunque estén tan inextricablemente mezcladas que ninguna de ellas es separable, sin embargo resulta claro que sus caracteres son completamente diferentes; después prueba, de modo indiscutible, que una cierta lista muy corta abarca la totalidad de esas categorías más amplias de phanerons,• y finalmente procede a la tarea laboriosa y difícil de enumerar las principales subdivisiones de esas categorías (Peirce: 1. 286).

Los datos primarios, aquello de lo que se parte en general, son pues "fanerones", puras presencias a la mente: "entiendo por phaneron el total colectivo de todo lo que está presente a la mente en cualquier forma o sentido, sin tener en cuenta si corresponde o no a alguna cosa real" (1. 284). Pues bien, la tarea de esa ciencia a la que Peirce se refirió con los nombres de "fenomenología", "faneroscopia", "fenoscopia" o, incluso, con una denominación inolvidable, "faneroquímica' (Fisch, 1986: 396), consiste, según acabamos de leer, en efectuar un "análisis químico" del entero mundo de "lo-que-aparece", para identificar en ese campo ilimitado aquellos elementos simples, indescomponibles, ubicuos, cuya presencia se detectará, supuesta la primacía anteriormente explicitada de la fenomenología como ciencia, en cualquier aspecto pensable de lo real.

La doctrina más constante de Peirce es que esa "química de las apariencias" no puede sino llegar a señalar tres tipos o categorías de elementos. Categorías que se encontrarán, por tanto, permítasenos insistir, en todos y cada uno de los fenómenos (5. 43), ejemplificados y realizados en multitud de niveles ontológicos y "casos" reales; pero que, y nuevamente en virtud de la jerarquización antes esbozada de las ciencias, no pueden definirse si no es acudiendo a elementos tomados de las matemáticas. Abstractas y generalísimas como son, por ende, estas categorías admiten ser entendidas en términos de

> las ideas de "uno", "dos", "tres", que son las tres formas elementales con las cuales trata el análisis lógico (Peirce: 8. 304).

Expresado en una forma más constante en el discurso de Peirce, todos y cada uno de los fenómenos muestran - con mayor o menor predominio de cada uno - aspectos correspondientes a las categorías de Primeridad, Segundidad y Terceridad (5. 43).

Ahora bien, ¿qué son estas categorías? "Concepciones extraídas del análisis lógico del pensamiento y contempladas en cuanto aplicables al ser" (1. 300), reza un texto de Peirce. Y en otro (1. 355) reconoce que se trata de "ideas" tan amplias que, más que como nociones definidas, deberían ser consideradas como "temples" o "modos" (moods), como "tonos" (tones) del pensamiento - acaso, como meras palabras-. Otras veces, se trata de "clases" de fenómenos o de "modos" fundamentales del ser. Pero quizá sea sólo la aproximación lenta al concepto de Peirce, a través de ejemplos, lo que permita alcanzar, si tal es posible, la esencia de estas simplicidades. Así lo expresó él mismo: "Puede decirse, sin embargo, que en mi propia opinión, cada categoría tiene que justificarse a sí misma por un examen inductivo que resultará en la asignación a la misma de una validez sólo limitada o aproximada" (1. 301). Ahora bien; si tal es el caso, no es precisamente de ejemplos de lo que Peirce está falto; casi podrían multiplicarse hasta el infinito, puesto que no hay más regla, aquí, que abrir los ojos y describir lo que se ve (5. 37):

-El comienzo es primero; el final es segundo; el proceso que conduce del uno al otro, tercero (1. 361).

-El agente es primero; el paciente, segundo; la acción por la cual el primero ejerce un influjo sobre el segundo, tercera (1. 361).

-La conciencia inmediata es primera; la cosa muerta y externa, segunda. La representación que media entre ambas, predominantemente tercera (1. 361).

En general, pues, el tercero es el medio (intermedio y mediación, instrumento) entre los absolutos primero y último. El comienzo es primero, el final segundo, el medio tercero. La posición es primera, la velocidad, o relación entre dos posiciones sucesivas, segunda; la aceleración, o la relación entre tres posiciones sucesivas, tercera (1. 337).

¿Seguimos? El presente es primero; el pasado, segundo; el futuro, tercero (1. 343). Pero esto no es nada:

> En psicología la sensación (feeling) es primera, el sentido de reacción segundo, el concepto general tercero, o mediación. En biología, la idea de variación espontánea es primera, la herencia segunda, el proceso por el cual se fijan los caracteres accidentales es tercero. El azar es primero, la ley segunda, la tendencia a adquirir hábitos es tercera. La mente es primera, la materia segunda, la evolución es tercera (Peirce: 632).

Principio-Final-Medio (Mediación). Siempre el mismo esquema, reiterado una y otra vez en multitud de ejemplos entrecruzados, de los cuales no siempre es fácil extraer una estructura común:

-Cualidad-Hecho-Ley (1. 427).

-Cualidad-Hecho-Pensamiento (1. 423).

-Cualidad-Reacción-Mediación (1. 530).

-Azar-Ley-Adopción de Hábitos (1. 409). J1 1

- Sensación-Percepción y Voluntad-Pensamiento (Wennerberg, 1962: 37).

-Mente (idea vaga, pensamiento como mera posibilidad)Experiencia o información (pensamiento como actualidad) - Conocimiento (pensamiento en su calidad de rector de la Segundidad) (1. 537).

-Posibilidad-Actualidad-Destino.

-Espontaneidad-Dependencia-Mediación (3. 422).

-Predicado-Sujeto-Cópula (3. 433; Potter, 1967: 107-108).

Y la lista podría, obviamente, continuar. La misma clasificación anteriormente esbozada de las ciencias responde al esquema fenomenológico básico (como advertimos en su momento). Y así, las matemáticas son primeras, la idioscopia tercera, la filosofía segunda. Pero, a su vez, esta segunda tiene su primera, esto es, la fenomenología; su segunda, las ciencias normativas; y su tercera, la metafísica. En tanto que las ciencias normativas, segundas, tienen su primera, la estética, que se ocupa efectivamente de sentimientos o sensaciones (feelings); su segunda, la ética, que se ocupa de las acciones; y su tercera, la lógica, que se preocupa por las representaciones (5. 129).

Por doquier observa Peirce, primero, una "simple idea"; segundo, una "idea relativa ordinaria" y, tercero, una "forma simple de combinación de una unión directa de más de dos ideas, pero que no es susceptible ella misma de reducción a una pareja de parejas, sino implicando la idea expresada por "y" que siempre une una tríada o una colección más grande" (8. 304). Y esto, en su simplicidad, se da como hemos visto en la psicología, en la biología, en la física... Las categorías surgieron de la lógica, de ahí pasaron a la psicología, a la fisiología del sistema nervioso, de aquí a la teoría de la selección natural, la teoría del protoplasma y por fin a la física, nos informa un texto de Peirce (1. 364). Pero nuestro autor no quiso pararse ahí:

> Tan pronto, sin embargo, como fui inducido a seguir mirando, y a examinar

> la aplicación de las tres ideas a los más profundos problemas del alma, la naturaleza, y Dios, en seguida vi que debían conducirme lejos en el corazón de esos misterios primordiales.

En efecto. Y la fórmula en que aparentemente resolvió su saber no pudo ser más contundente:

> El punto inicial del universo, Dios el Creador, es el Absoluto Primero; el término del universo, Dios comple tamente revelado, es el Absoluto Segundo; cada estado del universo en un punto mensurable del tiempo es el tercero (Peirce: 1. 362).

¿Tal vez es ésta la última sabiduría peirceana? "Mi filosofía resucita a Hegel, aunque bajo un extraño atavío" (1. 42). Pero - aunque sea apasionante - dejemos el problema "Hegel-Peirce". Lo importante es, ahora, analizar el significado dado por Peirce a cada una de sus categorías.

¿A qué corresponde exactamente la Primeridad? Es aquello que ostenta máximamente los caracteres de frescura, vivacidad, espontaneidad, libertad, presencia pura, irreductibilidad. El mundo tal y como fue visto por Adán es el mundo de la Primeridad; el mundo visto por un artista es asimismo el mundo en cuestión. Porque la de "Primeridad", en efecto, es la categoría aplicable a todo aquello que es lo que es sin consideración a ninguna otra cosa. En el plano psicológico-cognitivo, su representante nato es pues la cualidad de sentimiento, la "rojedad" en sí misma del rojo con independencia de que ese rojo se encuentre o no encarnado en objeto rojo alguno. Primero es lo monádico y a la vez puramente cualitativo, lo presente en su inanalizada presencia. "Lo presente es sólo lo que es, sin consideración a lo ausente, sin consideración a lo pasado y lo futuro. Es tal como es, enteramente al margen de cualquier otra cosa" (Peirce, 1978: 92-93). El primer rasgo de lo que está presente a la mente no es otro que su propia presencialidad.

Al ingresar en el reino de la Segundidad, el panorama cambia radicalmente. Si al primer mundo pertenecían, como era obvio, aquellos hombres de la primera clase a que al principio hicimos referencia, hombres para quienes el mundo era, ante todo, un espectáculo sensual inmediato, "secundarios" serán aquellos otros para quienes, dijimos, el mundo es ante todo oportunidad, y lo importante el poder, el conquistar. La Segundidad, para Peirce, es en efecto aquella categoría aplicable a lo que es tal como es, en consideración a otra cosa, pero sin consideración a una tercera que medie entre ellas (8. 328). Es, así, el reino de la relación diádica, que en la medida en que ignora la mediación se perfila como una relación de oposición, de lucha (struggle); como el surgimiento de la otredad. Psicológicamente, nos explica Peirce, el sentimiento que mejor lo describe, este mundo de fuerzas ciegas, este universo del choque, es la sensación de esfuerzo/resistencia que experimentamos al empujar con el hombro una puerta.

Acción/reacción, coseidad muerta, resistencia, inercia: la Segundidad es la categoría de la existencia en su aspecto de obstáculo brutal al ejercicio de la voluntad. O, si se quiere, el ámbito de lo individual y lo concreto; de "la acción mutua entre dos cosas sin consideración a ninguna clase de tercero o medium, y en particular sin consideración de ninguna ley de acción" (1. 322).

2.4. Y, especialmente, "tres"

Tal vez el mayor descubrimiento que Peirce pudo haber efectuado, en el campo de la fenomenología que le fue propia, es la categoría de Terceridad. O, mejor dicho, el descubrimiento de la irreductibilidad de la Terceridad a las categorías de "presencia" y "oposición", o "relación monádica" y "relación diádica". Entiéndese por Terceridad la categoría bajo la que se recogen todos los fenómenos descriptibles como "terceros", en los que cabe detectar la presencia de mediación. Descubrir la autonomía de la mediación, sostener la irreductibilidad de la misma y precisar (a plena satisfacción suya, por lo menos) las razones por las cuales la Terceridad no sólo es irreductible a una combinación de parejas, sino que es la matriz de todas las demás pluralidades pensables, fueron todos empeños constantes a lo largo de la carrera de Peirce. ¿Por qué ese empeño? Es una larga historia, cuyos detalles no tienen aquí cabida, pero cuyos pasos nucleares trataremos ahora de sugerir.

1. Desde el punto de vista de Peirce, el conflicto fundamental que desgarra a la intelectualidad en Occidente es éste: si la ciencia debe ser entendida en términos ockhamistas, es decir, nominalistas, o en términos escotistas, esto es, en términos del realismo de los universales. La lucha que por la conquista de las Universidades mantuvieron nominalistas y duncianos (partidarios de Duns Escoto), y que, a la larga, ganaron los primeros, determinó así una bifurcación decisiva en la historia del pensar: pasar a entender los universales (esto es, las leyes descubiertas por el trabajo científico) como "ficciones", reducibles a hechos y yuxtaposiciones de hechos, a los que convencionalmente cabe referirse en conjunto mediante el empleo de nombres.

2. Reducir las leyes, teorías y conceptos científicos a ficciones, sin embargo, no es sólo malentender el significado real de los mismos, sino, sencillamente, una mala inteligencia respecto al sentido de la propia ciencia. Así, Peirce sostendrá que el espíritu "real" de la ciencia moderna, correctamente entendido, está más próximo a la interpretación de Duns Escoto del problema de los universales, esto es, al realismo, que, desde luego, a un nominalismo, el nominalismo que sin embargo se detecta en todo pensador posterior casi sin excepción: Descartes, Locke, Berkeley, Leibniz, Kant... (1. 19).

   La doctrina central del realismo escolástico, en efecto, para Peirce reza como sigue: "los principios generales son realmente operativos en la naturaleza' (5.

101). Ahora bien, esto, y no otra cosa, es lo que significa - por ejemplo - la ley de la gravedad:

> Lo mismo ocurre con las operaciones de la naturaleza. Con abrumadora uniformidad, en nuestra experiencia pasada, directa o indirecta, las piedras dejadas caer libremente han caído. Sobre lo cual, sólo dos hipótesis se abren ante nosotros. O bien 1. la uniformidad con que han caído estas piedras se debe a mera casualidad, y no proporciona el más ligero fundamento para esperar que caiga la próxima piedra que soltemos; o bien 2. la uniformidad con que las piedras han caído se ha debido a algún principio general activo, en cuyo caso sería una extraña coincidencia que cesara de actuar en el momento en que mi predicción se basara en él (Peirce, 1978: 147.-C. P., 5. 101).

Párrafo cuya sentencia final resulta altamente significativa desde el punto de vista de la teoría peirceana de la realidad: "esta posición, caballeros, resistirá a la crítica. Es irrefragable" (5. 101). La ciencia moderna, pues, milita en favor de que los "universales", ahora llamados "leyes", son reales, en cuanto principios activos realmente operantes en la naturaleza. Ello se muestra en la capacidad de predecir un número arbitrariamente alto de acontecimientos futuros que esa ciencia pone continuamente de manifiesto. Escoto, no Ockham, era pues quien tenía razón: "[...] en nuestros días, cuando se ve claramente que la ciencia física da su beneplácito mucho más al realismo escolástico... que al nominalismo [...]" (6. 361).

3. Ahora bien, que los universales de la escolástica sean las leyes de la ciencia actual es algo que obedece, para Peirce, a la convicción más profunda que tiene el hombre de ciencia: que el ser es inteligible; esto es, que el proceso de la razón humana y el proceso de la razón de las cosas son uno y el mismo:

> Dicho brevemente, cognoscibilidad (en su más amplio sentido) y ser no son meramente lo mismo desde un punto de vista metafísico, sino que son términos sinónimos (Peirce: 5. 257).

> La filosofía intenta comprender. Haciéndolo, se ve llevada a suponer que las cosas son inteligibles, que el proceso de la naturaleza y el proceso de la razón son uno (Peirce: 6. 581).

Y por último, en una síntesis extrema (no sólo de esta cuestión, sino acaso de todo el pensamiento de Peirce):

> Ser nominalista consiste en el estado embrionario de la mente en su aprehensión de la Terceridad como Terceridad. El remedio contra ello reside en permitir que las ideas de la vida humana desempeñen un papel más importante

en la filosofía de cada cual. La Metafísica es la ciencia de la Realidad. La Realidad consiste en la regularidad. La regularidad real es la ley activa. La ley activa es la razonabilidad eficiente o, en otras palabras, la razonabilidad auténticamente razonable. La razonabilidad razonable es la Terceridad en cuanto tal (Peirce, 1978: 164-165; 5. 121).

Pero ¿por qué los "universales", las "leyes", los "términos generales", "principios" que la ciencia moderna ha descubierto como "reales" y no como meras ficciones de la mente humana, han de ser entendidos en términos de Terceridad? La respuesta más sencilla acaso sea ésta: porque a) pertenecen a un ámbito fenoménico irreductible y novedoso respecto al ámbito de lo secundario y lo primario; y ese ámbito b) es el ámbito de la significación y el pensamiento. Veamos cada uno de estos puntos.

1. De sus estudios en materia de lógica de relaciones, Peirce creyó poder extraer la consecuencia de que las relaciones n-ádicas podían ser reducidas a combinaciones de relaciones triádicas; pero las relaciones triádicas, a su vez, no pueden construirse nunca como combinaciones de relaciones diádicas. Fenómenos a explicar por triadicidad irreductible, así, son fenómenos del tipo de "dar", que no pueden ser reducidos a combinaciones de parejas. Así, que A da B a C es un fenómeno específico e irreductible a lo que podría ser la mera yuxtaposición de estos hechos: que A sea propietario de B, que se desprenda de él, que B pase a poder de C; "dar" dibuja algo especial frente a estas simples conjunciones "brutas" de acontecimientos. Eso que tiene de especial es la presencia, unificando toda la operación, de la intención que anima a A de que C se coloque, respecto de B, en la misma relación jurídica en que él estaba respecto a ello. Hay, en otros términos, una intención, sí, pero también un sentido, un orden, una prefiguración y un control del futuro. Y hay, sobre todo, un fenómeno unitario pero que, a la vez, conecta orgánicamente entre sí a tres elementos.

2. Estos fenómenos son fenómenos de "significación" porque, señala Peirce, cuando los hombres de ciencia tratan de averiguar si los acontecimientos que observan son o no acciones o movimientos guiados por la inteligencia, lo que suelen utilizar como piedra de contraste es esto: ¿puede entenderse, o no, que uno de los fenómenos, de los movimientos, sirve de medio para algún fin? El test, en otros términos, de la presencia de "racionalidad", es preguntar se si un acontecimiento, A, produce un segundo acontecimiento, B, como medio para la producción de un tercer acontecimiento, C, o no (5. 473). Racionalidad, por ende, significatividad, viene a decir tanto como teleología, empleo-de-medios-para-conseguir-un-fin, y este proceso no tiene otra posibilidad que la estructura triádica. La aparición de la inteligencia, del sentido, de ese dominio pues que la ciencia busca y ha demostrado que es real en cuanto operante, en cuanto "funciona" y "produce efectos", "diferencias"; ese dominio cuya función es determinar el futuro y hacer así previsibles ciertos eventos, tal aparición, decimos, corresponde a un

> fenómeno de Terceridad porque es el fenómeno de que algo (primero) produzca algo (medio, tercero) como instrumento para conseguir algo (fin, Segundidad). Inteligibilidad, por ende, es Terceridad, o, lo que es lo mismo, mediación (1. 532).
>
> La categoría de Terceridad, señala Peirce, es el modo de ser de "aquello que es lo que es debido a cosas entre las cuales media y a las cuales pone en relación" (1. 356). Siempre y en todo lugar, en todo phaneron, podemos esperar tres categorías de elementos indescomponibles:
>
> Aquellos que son simplemente totales positivos, aquellos que envuelven dependencia pero no combinación, aquellos que envuelven combinación (Peirce: 1. 299).

La Terceridad, en suma, es el plano mismo de la combinación, de la complejidad, de la interacción regulada. Su autonomía es, insistamos en ello una vez más, el legado real de la ciencia. Ese legado que la propia ciencia siente, a su vez, vagamente, que no hace sino aprender, humildemente, como una lección de la naturaleza. Y "la Naturaleza es algo grande, y bello, y sagrado, y eterno, y real - el objeto de su adoración y su aspiración" (de la ciencia) (5. 589). La cuestión estriba, en efecto, en el hecho de que

> la naturaleza sólo aparece inteligible en la medida en que aparece racional, esto es, en la medida en que sus procesos se ven como procesos de pensamiento (Peirce: 3. 422).

Ahora bien, defender la autonomía de la Terceridad es, justamente, introducir el pensamiento. Es también más cosas, por supuesto: es distinguir cuidadosamente (lo que, como veremos, para la correcta intelección del pragmatismo peirceano resulta crucial) entre la mera "acción", que pertenece al universo de la Segundidad, y la "conducta", que, en cuanto tercera, supone la racionalización de la acción, el autocontrol del sujeto (1. 377). Supone igualmente distinguir entre la mera "ley" y el "orden", la "regularidad" (8. 192). Supone, decisivamente, que la causalidad eficiente, segunda, no debe absorber nunca la causalidad final, perteneciente a un universo propio para el que el segundo, por cierto, sirve de medio y de materia. Introducir la Terceridad, en última instancia, es tanto como introducir los personales e inalienables derechos de la generalidad; de la continuidad; de la relación compleja no-reductible; de las mediaciones; de la significación, la teleología, la capacidad de predicción de un incalculable número de acontecimientos y para un inagotable futuro; del "infinito, la difusión, el crecimiento y la inteligencia" (1. 340).

El más grave error del nominalismo, en esta perspectiva, ha sido cerrar los ojos, llevado por no se sabe qué prejuicios, a la realidad visible, y visible desde cualquiera de nuestras vías sensoriales, de la Terceridad, esto es, de la continuidad, de los procesos de

mediación-para-conseguir-un-fin o procesos de significación (en los que algo "está por" algo "para" alguien). Y ocurre, por lo demás, que el nominalismo, al convertir las reglas generales que la ciencia descubre en "meras" palabras, en "meros" signos, o conjuntos de signos, sencillamente deja todo por explicar. En la medida, en efecto, en que el nominalismo deja paso a la visión mecanicista de las cosas, sustancialmente errónea para nuestro autor (6. 93) (6. 274), el nominalismo conduce lógicamente a resultados tan pintorescos como tener que defender, en coherencia con la negación de la realidad de los universales (o "generales", como suele decir Peirce), que las cualidades no-actualmente-percibidas por nadie no son reales (1. 422); que los posibles no son reales, sino sólo un resultado de nuestra ignorancia (6. 367-368); y que no existen conexiones reales entre los entes individuales (5. 48-49) (Potter, 1967: 84-86).

El universo de Ockham, en esta perspectiva, es el universo mecanicista donde corpúsculos aislados chocan entre sí y entre sí luchan, sin que en modo alguno surjan y se fortalezcan en esos choques leyes reales, activas, sin otro "ser" que el gobernar las Segundidades para regular sus contactos, para hacer previsibles los acontecimientos futuros. Ese mundo, en verdad, es un sueño de la razón, o mejor su pesadilla. La Terceridad, esto es, el principio de la continuidad-de-lo-discontinuo, es sencillamente, para Peirce, un hecho de observación (5. 157). Hay que estar muy envenenado por la teoría, y muy ciego ante los hechos más palmarios de la realidad, piensa nuestro autor, para no caer en la cuenta de que yo sé con total certeza - como de hecho todo hombre sabe - que al dejar de sostener una piedra ésta caerá indefectiblemente al suelo; y para no apreciar en este hecho la presencia operante y activa - tan físicamente activa y operante como los propios propósitos humanos (5. 431) - de esos "signos", de esas fórmulas o "palabras" que llamamos leyes de la naturaleza, y en cuya virtud sabemos, aun sin haberlo comprobado, qué es lo que ocurriría si se efectuaran ciertos actos.

Hay pues lo monádico, el azar y la espontaneidad, el puro presente, la auto-relación. Todo el peso de la Terceridad durante el transcurso de cualquier lapso pensable de tiempo no podría reducir del todo el puro juego de este mundo cabrilleante. Y hay la experiencia de otredad o de "no" (frente al sí decidido de lo primordial y primero, de lo puramente cualitativo y fresco); experiencia en cuya virtud surgen las oposiciones, la individualidad y las luchas. Pero aún más allá está lo triádico, como ámbito de la comprensión (7. 528).

La comprensión, sin embargo, no es sino cuestión de experiencia. La posición de Peirce es la de un empirista que quiere ser fiel a lo que la propia experiencia le ofrece, vista sin las telarañas de teoría que toda una tradición sedicentemente "empirista" ha puesto en nosotros. Y un empirismo no cegado por la ideología no puede por menos de reconocer la realidad de esos universales que, en cuanto leyes, seguramente no tienen, ni les cabe, el estatus ontológico de los entes actualmente existentes, pero que son en cuanto actúan (causan efectos, producen diferencias); esto es, en cuanto permiten predecir que los hechos futuros, los hechos todavía-no-sucedidos, pero ya predecibles,

serán gobernados por esas reglas que la ciencia establece. ¿O acaso no puedo ya, aun sin haber efectuado movimiento alguno, dar por tan real la posible caída de la piedra que sostengo, si aflojara la presión, como si de hecho ya hubiera abierto la mano?

Las palabras, las leyes, los conceptos, como los pensamientos y como los signos, son pues tan reales (por peculiar que sea esa realidad) como la "dura" realidad a la que apela el "empirista". Y éste, y no otro, es el sentido de la gran disputa:

> [...1 los nominalistas entendían que el elemento general del conocimiento es meramente una conveniencia para comprender este y el otro hecho y que nada representa salvo para el conocimiento, en tanto que los realistas... miraban lo general, no sólo como el fin y la meta del conocimiento, sino también como el elemento más importante del ser. Esta era y es la cuestión (Peirce: 4. 1).

En esencia, pues, el pragmatismo, estrechamente vinculado - como vimos - a la fenomenología peirceana, y por ende al descubrimiento de la Terceridad, quiere ser un empirismo. Pero un empirismo auténtico, que profundiza en la propia experiencia de la experiencia y, desde ahí, muestra los límites de toda interpretación estrechamente positivista o neopositivista de la realidad: esto es, de toda interpretación que pretenda reducir la esfera de la significatividad, del pensamiento, de la legalidad, de la conducta, del propósito deliberado, de la razón, a la esfera de los "hechos brutos", de la acción ciega, de la mera existencia individual sin más identidad que la negativa; de la reacción carente de meta.

Pero si el mundo, la experiencia del mundo, postula por sí misma el reconocimiento de la Terceridad, esto supone, para Peirce, lo siguiente: que la ciencia contemporánea, especialmente la ciencia que con Cantor trata de pensar el infinito-en-acto, y con Darwin la evolución, nos obliga a pasar de un universo mental regido por la Segundidad, a un universo mental regido por la Terceridad. Y ese salto, hecho posible por la ciencia, tiene para nuestro autor un nombre: la superación del cartesianismo. Supe ración del cartesianismo íntimamente ligada, a su vez, con la adopción del pragmatismo y con la reconstrucción del concepto de realidad.

Nos ocuparemos de estos temas, empezando por el segundo de los mencionados.

3

Pragmatismo y significatividad

3.1. La máxima pragmática: un grado más de claridad

Para acercarnos a una de las primeras presentaciones del pragmatismo en el pensamiento de Peirce, analizaremos con algún detenimiento los dos grandes artículos del Popular Science Monthly de 1877 y 1878: How to Make Our Ideas Clear (Cómo aclarar nuestras ideas) y The Fixation ofBelief (La fijación de la creencia). Ambos forman parte de una serie de seis trabajos agrupados por un significativo título general: Illustrations of the Logic of Science (Ilustraciones de la lógica de la ciencia). De una forma todavía "cruda' (8. 255) y en cierto modo "nominalista", pero perfectamente identificable, en ellos aparece en efecto, sin nombrarlo, el criterio pragmático o la máxima pragmática para la aclaración y desarrollo del significado de los conceptos; y lo hace en el marco de una investigación - insistimos-, sobre la lógica de la ciencia. Lo cual significa que, en orden a entender la aparición del pragmatismo peirceano, debemos remontarnos, de nuevo, a los orígenes: ¿qué es la ciencia y cómo opera?

3.1.1. No cerréis el camino de la investigación (inútil)

No es menester que reiteremos lo que ya anteriormente hemos dicho acerca de la concepción peirceana de la ciencia.

Citemos tan sólo un texto que vuelva a enmarcar nuestro discurso:

> Si hemos de definir la ciencia [...] no consiste tanto en conocer, ni aun en "conocimiento organizado", cuanto en una investigación diligente hacia el fondo de la verdad por amor a la verdad, sin ninguna clase de hacha que afilar, ni motivada por el placer de contemplarla, sino desde un impulso por penetrar en la razón de las cosas (Peirce: 1. 44).

La ciencia es pues, ante todo, un proceso, un camino. El científico es un hombre al que anima un Eros: la pasión de la verdad por la verdad. La ciencia, en tal sentido, es específicamente un método; no un conjunto de reglas "externas" al propio desenvolvimiento y crecimiento (growth) del camino, sino algo "en marcha", cuyo principio básico, aparte del propio deseo de aprender (esto es, de crecer en el

conocimiento), no es sino el básico y generalísimo que pide, justamente, que no se cierre nunca el proceso de investigación: Don't block the road of inquiry:

> De esta primera, y en cierto sentido única, regla de la razón, que en orden a aprender tienes que desear aprender, de modo así que no desees contentarte con lo que ya tiendes a pensar, se sigue un corolario que merece ser escrito en cada muro de la ciudad filosófica: no cerréis el camino de la investigación (Peirce: 1. 135).

No es éste, sin duda, el único principio que rige la investigación. Hay tres más, a todos los cuales Peirce concede un enorme valor:

a)El principio del falibilismo, en cuya virtud, dado que todo razonamiento positivo consiste en juzgar la proporción de algo en un conjunto total por la proporción encontrada en un caso, "hay tres cosas que nunca podemos esperar alcanzar, esto es, la absoluta certeza, la absoluta exactitud, la absoluta universalidad" (Peirce: 1. 41).

b)El principio de indiferencia pragmática o apartamiento de la ciencia pura de toda cuestión "práctica".

c)El principio de economía (que emparenta con el principio ockhamista de la navaja): intentar antes la comprobación de las hipótesis más simples que la de las más complejas, y sólo pasar a comprobar las segundas en supuestos de estricta necesidad (Peirce: 4. 35).

Pero de lo que se trata, sin duda, es del primero de los principios: de asentar con toda firmeza el postulado de la intrínseca apertura, de la indefinida apertura de la investigación. La ciencia, en Peirce y para la modernidad, ya no es que no sea conocimiento, es que tampoco es "conocer", sino - hemos leído antesinvestigación. Ahora bien: siendo investigación intrínsecamente abierta, la ciencia pura" no puede - ni, como veremos, debe - ser "Útil", práctica", al menos en primera aproximación. ¿Qué quiere decir esto? Intentaremos precisarlo.

Hay, en efecto, un aspecto del pragmatismo de Peirce que no puede menos de resultar chocante para las interpretaciones (alguna vez al uso) de esta doctrina como expresión del "rudo practicismo yanqui". Y es la declaración repetida y expresa de nuestro autor de que la verdadera ciencia es "el estudio de las cosas inútiles" (Peirce: 1. 76). Incluso aquellas ciencias cuya utilidad es notoria, a juicio de Peirce, en cuanto tales ciencias atesoran siempre "una chispa divina"; chispa que elimina de ellas ese carácter de utilidad. Tan pronto como una proposición, en efecto, se vuelve vitalmente importante, deja de ser científica, porque "razonar acerca de las cosas de importancia vital es a la vez una impertinencia... y una traición" (Peirce: 1. 671). La marcha fructífera de la filosofía

y de la ciencia en general exige que las utilidades prácticas, sean del grado que sean, se aparten de la mirada del investigador (Peirce: 1. 640-1. 641).

No se insistirá nunca bastante, a este respecto, en el hecho de que cuando Peirce habló de "pragmático" y "pragmatismo", lo que tenía en su mente era el sentido kantiano de la expresión; el sentido que tiene "creencia' pragmática en la Crítica de la razón pura (A 823-241B 851-52); el que tiene en la frase "antropología en sentido pragmático" (Peirce: 5. 3; Peirce: 5. 1). La ciencia no tiene nada que ver con la acción (Peirce: 1. 635), y nada tiene que decir que sea aplicable a una crisis vital (Peirce: 1. 637). Al revés: es la ciencia misma, en cuanto fundada en la razón, quien en tales supuestos nos ordena, en virtud de la razón, seguir los instintos, los hábitos adquiridos (Peirce: 2. 177). Porque el hombre se encuentra sometido a tales crisis; se encuentra, como el médico de Kant o el capitán de navío en medio de la tormenta de su propio ejemplo (Peirce: 5.60), obligado de continuo a decidir cuestiones urgentes, vitales, que no pueden esperar a que la ciencia, "que tiene todo el tiempo por delante" y para la cual cincuenta generaciones de investigadores no son nada, resuelva limpiamente la cuestión. En orden a resolver, a actuar, el hombre tiene "creencias" (beliefs), proposiciones que adopta como una posesión para siempre (Peirce: 1. 635), y con arreglo a las cuales está dispuesto a actuar. Por ende, la ciencia, que por definición no conoce ninguna proposición de esa naturaleza; que no tiene, pues, "creencias", sino sólo -y como mucho - una lista provisional de "opiniones" - opiniones que siempre está alegremente dispuesta a abandonar - no tiene nada de "práctico" en el sentido visto.

¿Por qué, pues, "pragmatismo" en relación con la ciencia, y ésta en relación a la "Terceridad"? Porque la ciencia, pese a lo dicho, es decir, pese a que se presente "a la corta" como el menos "práctico" de los medios de enfrentarse a la experiencia, resulta ser a la larga, en cambio, el mejor que el hombre tiene a su alcance -y por ende el más práctico-. Su propia impracticidad inmediata, esto es, su carácter de indefinidamente abierta y falible, es lo que garantiza a la larga su total practicidad. ¿Qué necesita, en efecto, el hombre? Algo con lo que resolver una crisis; algo que le permita poner en práctica ciertos medios y alcanzar ciertos fines. Por eso, si se trata de aplicar una proposición a la acción, hay que abrazarla con todas nuestras fuerzas y seguirla sin vacilación. Lo más importante, sin embargo, no será tanto actuar, cuanto que las decisiones se correspondan con la realidad, con los hechos, que sean verdaderas; que las previsiones se ajusten a la experiencia y que se ajusten siempre y de continuo. Pero la experiencia, esto es, el curso de la vida (1. 426) se encarga de mostrarnos hasta qué punto ella "no puede dar por resultado certeza absoluta, exactitud, necesidad, universalidad" (1. 55). Nuestras "creencias", en otros términos, son falibles; y se convierte en un problema de trascendental importancia poder llegar a fijarlas. Lo cual nos introduce de lleno en el capital artículo de Peirce a que antes nos referimos.

3.1.2. Cuatro formas posibles de obtener una creencia

El hombre es un animal lógico - observa Peirce - pero imperfecto (5. 366); un animal al que quizá no se planteen problemas de duda/creencia cuando, orientando su actividad exclusivamente hacia cuestiones prácticas y suficientemente conocidas por experiencia anterior, se maneje con y desde hábitos suficientemente probados; pero que corre un inmediato riesgo de perderse y derrochar energías en cuanto se aventure en campos desconocidos de la experiencia. Es entonces cuando precisa preguntar, interrogarse, averiguar si es cierto o no que los hechos de la experiencia convalidan sus inferencias lógicas. Pero todo problema lógico - señala Peirce - desde el mismo momento en que se plantea, ya presupone tres hechos fundamentales: 1) que hay un estado mental de duda y otro de certeza; 2) que se puede pasar de uno a otro en la consideración de un mismo objeto; 3) que tal transición se sujeta a reglas que obligan a toda mente (5. 369).

El hombre, resumamos de nuevo, precisa creencias firmes, hábitos arraigados de conducta que determinen su respuesta. La falibilidad de sus creencias le viene demostrada, sin embargo, por la experiencia misma. Surge así un estado de irritación, la duda; y la lucha por llegar a la tranquilidad de la creencia es, justamente, ese esfuerzo que llamamos investigación (5. 374). El único objeto de la investigación, por ende, es llegar al establecimiento de una opinión firme. Pero, en orden a alcanzar tal meta, no hay sólo un método, según Peirce; hay cuatro métodos de investigación en realidad.

1. El método de tenacidad. Sería la primera respuesta aparentemente "práctica' al problema (de hecho, es la que siguen más hombres). Puesto que se trata de tener creencias sobre las cuales actuar, esto es, hábitos de acción, aferrémonos a los que ya tengamos, y neguémonos a cambiarlos, sean los que sean. "Es mejor una decisión injusta, pero rápida, que una decisión justa, pero tardía', piensa más de un juez. No es que ese método "de avestruz" sea despreciable. Es que, simplemente, no puede sostenerse en la práctica, puesto que el impulso social le es adverso: el hombre aferrado a sus convicciones que observa cómo los demás las contradicen, si llega a otorgar tanto valor a las opiniones de los demás como a las suyas propias, perderá pronto su confianza en ellas. Por eso, añade Peirce, lo capital no es tanto fijar la creencia para la persona, cuanto para una comunidad (5. 377-378).

2. El método siguiente sería el de autoridad. - quien fija las creencias sigue siendo la voluntad, pero esta vez no la de un individuo, sino la de una institución que imponga ciertas creencias por el terror o por la fuerza. Es un método muy acreditado históricamente: "Cuando no puede lograrse de otro modo un acuerdo total, el asesinato en masa de todos los que no han seguido determinada línea de pensamiento ha demostrado ser un medio muy eficaz de formar opinión en un país" (5. 379). Es el método multisecular de Roma y de cualquier casta sacerdotal, aristocrática o gremial que se precie. Representa un paso adelante respecto al de tenacidad, según Peirce, al menos desde el punto de vista de su éxito: "para la masa de la humanidad quizá no haya método mejor que éste. Si su

impulso más fuerte es ser intelectualmente esclavos, esclavos deben permanecer" (5. 380). No hay, sin embargo, institución alguna que pueda regular la totalidad de las opiniones. Se abrirán inevitablemente cauces de libertad que permitan a los hombres discutir entre sí y mirar las cosas desde distintos puntos de vista. Así los hombres podrán seguir sin obstáculos sus preferencias naturales; así se establecerá el tercer método.

3. El método a priori, propio del arte y de la metafísica, fundados no en la observación empírica, sino en el hecho de que sus proposiciones parecían gratas a la razón, porque se trata de aquello que naturalmente estamos inclinados a creer. Este método es más respetable, sin duda, pero su fracaso ha sido también estrepitoso, convirtiendo la metafí sica y la investigación filosófica en poco menos que una cuestión de gusto (5. 383).

4. En orden a erradicar las dudas, por tanto, no hay sino un método: aquel que haga nuestras creencias dependientes de algo sobre lo cual no tenga ningún influjo nuestro pensamiento, algo permanente, externo, que afecte o pueda afectar a todo hombre. Un método que fuera tal, que "la conclusión última de todo hombre será la misma' (o sería la misma si se persistiese suficientemente en la investigación) (5. 384). Éste es el método científico, cuya hipótesis fundamental reza así:

> Existen cosas Reales cuyos caracteres son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre ellos; esas Realidades afectan a nuestros sentidos según leyes regulares y, aunque nuestras, son tan diferentes como son nuestras relaciones con los objetos. Sin embargo, aprovechando las leyes de la percepción podemos averiguar mediante el raciocinio cómo son real y verdaderamente las cosas; y cualquier hombre, si tiene suficiente experiencia y razona suficientemente sobre ello, llegará a la única conclusión Verdadera (Peirce: 5. 384).

El método científico, así dibujado, no elimina, insistimos, las evidentes ventajas prácticas, a la corta, de los restantes. El método de autoridad, supone Peirce, regirá siempre las masas humanas (5. 386); el apriorístico es cómodo... Sin embargo, hay algo que tiene el método científico y que ninguno de los otros tres posee: contra lo que ocurre en el uso de los otros métodos, sólo cuando utilizo el método científico puedo saber, a través de la aplicación del propio método, si estoy utilizando bien o no dicho método: "El test para saber si verdaderamente estoy siguiendo el método no es una apelación inmediata a mis sentimientos o propósitos, sino que, al contrario, él mismo envuelve la aplicación del método" (5. 385).

La ciencia, pues, no sabe nada de urgencias vitales. Pero lo que deseamos es que nuestras opiniones coincidan con los hechos. Y pese a sus aparentes - e innegables -

ventajas "utilitarias", sólo el método científico es capaz de conseguir ese resultado. El hombre, en lo inmediato, no puede por menos de rehuir la duda; opera por hábitos y creencias. Pero la experiencia, que le provocará siempre sorpresas (5. 51), hará inevitable la investigación. Uno de los métodos de investigación es el científico, el menos práctico a la corta, porque no reconoce proposición alguna infalible; pero el más práctico a la larga, a la indefinidamente larga, porque por lo mismo que rechaza todo sueño de alcanzar en un futuro próximo el conocimiento total de todas las cosas, sí garantiza a la larga (in the long run) que ninguna cuestión propuesta quedará sin resolver. La ciencia como investigación nos saca constantemente de la "ciencia" como "conocimiento"; pero sólo la ciencia como investigación nos puede devolver a la (provisional) tranquilidad de la creencia. No hay, pues, sino un camino infinitamente abierto que sólo pide mantenerse abierto de continuo. La ciencia es un proceso vivo que sólo vive y puede vivir de su propio crecimiento.

3.1.3. La ciencia da lecciones de lógica

Existe, pues, una función capital que la ciencia ha establecido en relación con el pensamiento, con la lógica. Que esa relación ciencia/lógica es profunda, ya lo había señalado Peirce al comienzo de La fijación de la creencia, cuando nos hizo observar que "todo avance en la ciencia ha constituido una lección de lógica" (5. 363), y que la propia controversia darwiniana, en la medida en que Darwin no hace sino aplicar el método estadístico a la biología, es un problema de lógica (5. 364). Y es que todo gran paso científico ha consistido en poner en relación cosas separadas antes (1. 359).

Para Peirce, sin embargo, la cuestión es más profunda aún. Ocurre que el método científico ha hecho saltar a la mente desde el método volitivo (de tenacidad; de autoridad) y el método a priori, a un método verdaderamente objetivo. Con ello ha logrado la conquista de un tercer grado de "claridad" en la aprehensión de los conceptos. Representa, en otros términos, la posibilidad de que el pensamiento, la lógica, alcance, de su mano, el estadio pragmático de pensamiento. No en balde, como reconocería James veinte años después (1898), la primera aparición en público del "pragmatismo" se produciría, sin que esa palabra se mencionara en el texto, en el acaso más conocido de los artículos de Peirce, How to Make Our Ideas Clear, cuya dependencia respecto de los resultados que hemos analizado anteriormente en La fijación de la creencia es explícita y manifiesta. ¿Cuál es, en efecto, la conclusión básica que se ha obtenido de la investigación acerca de los métodos para fijar la creencia? Que lo que excita la acción de la mente es la irritación producida por la duda; que ésta cesa cuando se alcanza la creencia, y que producir creencia es la única función del pensamiento (5. 394). Ahora bien, en la vida mental - señala Peirce - hay dos clases de elementos de conciencia: aquellos de los que somos inmediatamente conscientes en tanto que perduran - pues que están a plenitud presentes en todos los instantes, como es el caso de las sensaciones-; y aquellos otros que tienen principio, medio y fin, y que no son sino ordenación de las sucesiones de sensaciones. Utilizando una metáfora musical, diríamos que los primeros

corresponden a las "notas" de la melodía; los segundos, como el pensamiento, corresponderían al "aire" (air) o al hilo de la melodía que discurre a través de la sucesión de sensaciones (5. 395).

No cabe duda, supuesto esto, que existen diversos sistemas de ordenación de tales sucesiones. El pensamiento, entonces, no es sino un particular sistema de ordenación de sucesiones: aquel cuyo único motivo o función es producir creencias (5. 396). Por eso puede decir Peirce que la única finalidad del pensamiento en acción es llegar a alcanzar el pensamiento en reposo. La creencia, en este contexto, y siguiendo la metáfora anterior, sería justamente "la semicadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual" (5. 397). Representa, en otros términos, un punto momentáneo de reposo del pensamiento, cuya irritación, producida por la duda, ha hecho cesar, estableciendo una regla de conducta, esto es, un hábito. Detención, pues, de la inquietud del pensar, pero detención sólo provisional, porque la aplicación de la máxima inevitablemente llevará consigo nuevas dudas, y, por ende, ulteriores investigaciones; con lo que el supuesto reposo resultará ser, al cabo, un nuevo punto de partida.

Es por eso por lo que Peirce concluye: el pensamiento es esencialmente una acción (5. 397). Ese pensar, al final resultará en voluntad; y de esa voluntad ya no formará parte el pensamiento. Pero la creencia no es sino un estadio de la actividad mental, un efecto del pensamiento sobre nuestra naturaleza, que influirá en el pensamiento futuro. La esencia de la creencia, decimos, es el establecimiento de un hábito; luego las diferentes creencias se distinguirán por los diferentes modos de actuar a que darán origen. Dos supuestas creencias "distintas" que de hecho calman la misma duda y dan origen a la misma regla de conducta no son sino la misma creencia, por mucho que aparentemente sean diferentes los modos de tener conciencia de ellas.

Ésta es la raíz argumentativa del pragmatismo de Peirce. En orden a captar plenamente su significado, sigamos con detalle los pasos de su razonamiento:

1. La función del pensar es producir hábitos de acción (5. 400). Lo cual supone que si hubiera algún tipo de unidad en nuestras sensaciones, que no tuviera relación alguna con el problema de la forma de actuar en ocasiones precisas, tal cosa no sería pensamiento (5. 400).

2. Los hábitos que una cosa engendra constituyen su significado. Por eso

3. Para desarrollar el significado del pensamiento sólo hay que atender a los hábitos que produzca.

4. La identidad de un hábito depende de la forma en que nos mueve a actuar en cualquier circunstancia concebible. Lo que es un hábito está en dependencia del cuándo y el cómo nos impele a actuar. Por lo que toca al cuándo, el estímulo es

siempre perceptivo; por lo que hace al cómo, no hay acción que no tenga como propósito producir un resultado sensible. Llegamos así a la primera conclusión:

5.Lo tangible y práctico es la raíz de las distinciones de pensamiento. Esto es:

6.No hay distinción de significado tan sutil que no consista en una posible diferencia de práctica (5. 400).

Llega así Peirce a una serie de identificaciones en cadena:

> De este modo nuestra acción tiene una relación exclusiva con lo que afecta a los sentidos. Nuestro hábito tiene el mismo alcance (bearing) que nuestra acción, nuestra creencia el mismo que nuestro hábito, nuestro concepto, el mismo que nuestra creencia... Nuestra idea de algo es nuestra idea de sus efectos sensibles (5. 401).

De aquí resulta, sin más, la máxima pragmática como "regla para llegar al tercer grado de claridad de aprehensión":

> Considérense qué efectos que pudieran tener concebiblemente alcance práctico, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es nuestra concepción integral del objeto (5. 402).

Ésta es la regla que, piensa Peirce, ha alumbrado la mente a partir de la ciencia. Con ella se puede dar el salto desde el primer grado de claridad en la aprehensión conceptual, representado por la idea cartesiana de "claridad" (entendiendo por "ideas claras", según Peirce, aquellas que a diferencia de las "oscuras" se aprehenden de tal forma que se las reconoce cada vez que las encuentra, y no se pueden confundir con ninguna otra) (5. 389) y el segundo grado (representado por la adición de la nota de "distinción", esto es, el paso del mero serle a uno "familiar" una idea a poderla definir con precisión), al "tercer grado", en el cual sí es posible "saber lo que pensamos", "ser dueños de nuestro propio significado" (5. 393). Desde este tercer grado, no pocas falsas disputas pueden, estima Peirce, resolverse sin más. ¿Qué sentido tiene, en efecto, que protestantes y católicos discutan en torno al dogma de la transustanciación, si ambos coinciden y coincidirán siempre en todos y cada uno de los efectos sensibles, presentes y futuros, de esas "sustancias" que "son" carne y sangre para los unos y que sólo lo son, para los otros, en sentido figurado? (5. 401). ¿Qué sentido tiene admitir que podemos conocer todos y cada uno de los efectos predecibles de la "fuerza", pero que, sin embargo, la fuerza misma se nos escapa? ¿Qué sentido tiene admitir, entonces, que sin duda se trata de una "entidad misteriosa"?

> Esto es sencillamente una contradicción. La idea que la palabra "fuerza"

> excita en nuestras mentes no tiene otra función que la de influir en nuestras acciones y esas acciones no pueden tener relación con la fuerza más que a través de sus efectos. En consecuencia, si sabemos lo que son los efectos de la fuerza, conocemos todos los hechos incluidos en la afirmación de que la fuerza existe, y no hay nada más que saber (5. 404).

O, por citar dos ejemplos harto célebres del texto de Peirce, ¿qué otro significado cabría encontrarle a la noción de que algo es "duro", si no es el puro hecho de que "otras substancias no pueden rayarla?" (5. 403). ¿Y qué otra "claridad" cabría otorgarle a la idea de "peso", salvo el decir que "un cuerpo es pesado significa simplemente que, en ausencia de una fuerza contraria, cae"? (5. 403).

3.1.4. Aclarando el significado de un concepto: el de realidad

Aclarar el significado del concepto de "fuerza", aclarar el significado del concepto de "duro" o el de "peso", no era, sin embargo, la meta última a que se orientaba la labor explicativa de Peirce. Desde su punto de vista, el principio debería servir, sobre todo, para intervenir, activa y decisivamente, en las sempiternas -y tantas veces mal orientadas - disputas filosóficas. "(Pragmatismo.) La opinión según la cual la metafísica ha de ser ampliamente clarificada, mediante la aplicación de la siguiente máxima, a fin de alcanzar claridad de aprehensión", así definió su propia doctrina en 1902 (5. 2). "Pragmatismo", decimos, pero entendiéndolo ahora en términos del "pragmaticismo", esto es, de la autointerpretación dada por el propio Peirce a su posición de 1878, una vez que la versión ofrecida de la misma por James al mundo le convenciera de la necesidad de precisar su idea, y de mantener las distancias, en consecuencia, frente a toda lectura particularista, "relativista" o "subjetivista" de su principio.

El pragmaticismo, hemos dicho, ayudará no poco en cuestiones filosóficas: "será útil para demostrar que casi toda proposición de la metafísica ontológica o es una algarabía sin sentido (pues una palabra se define con otras y éstas con otras más, sin llegar jamás a un concepto real), o un absurdo palmario; así, habiendo hecho a un lado todo ese escombro, lo restante de la filosofía será una serie de problemas susceptible de investigación mediante los métodos de observación de las verdaderas ciencias; y la verdad sobre éstos puede alcanzarse sin esas confusiones y discusiones interminables..." (Kurtz, 1966: 90-91). Ahora bien, en la medida en que la metafísica, para Peirce, es la ciencia de la realidad, una de las aplicaciones fundamentales del principio radicará en la aclaración del concepto de "realidad". Qué sea, sin embargo, lo que el pragmatismo tiene que decir acerca de la realidad, sólo la correcta interpretación de ese principio podrá sugerírnoslo sin riesgo de equivocación. Preguntémonos, por tanto ¿cuál es el sentido de la máxima pragmática? Es un Peirce algunos años mayor que el treintañero del Monthly el que nos ofrece a este respecto las siguientes precisiones capitales:

1. El pragmaticista no sostiene que el fin del hombre sea la acción. En cambio, "si se

admitiera que la acción necesita un fin, y que ese fin debe ser algo así como una descripción general, entonces el espíritu de la propia máxima, según el cual hemos de atender al desenlace definitivo de nuestros conceptos para aprehenderlos correctamente, nos encaminaría hacia algo diferente de los hechos prácticos, a saber, hacia ideas generales, como los verdaderos intérpretes de nuestro pensamiento" (Peirce, 1978: 49) (5. 3).

2.El pragmaticista no es necesariamente un fenomenista cabal. El pragmatismo elimina todo elemento sensible de las palabras e ideas generales y trata de definir su significado racional; significado racional que encuentra en el alcance propositivo (purposive bearing) de la palabra o proposición de que se trate (5. 428).

3.El pragmatista hace consistir el significado racional no en un experimento, sino en fenómenos experimentales (5. 425). "La máxima pragmatista no dice nada sobre experimentos aislados o sobre fenómenos experimentales separados (pues lo que es condicionalmente verdadero en el futuro, difícilmente puede ser singular); habla únicamente de especies generales de fenómenos experimentales. Sus partidarios no se cohíben para hablar de objetos generales como reales, ya que todo lo que es verdadero representa algo real, y las leyes de la naturaleza son verdaderas" (Kurtz, 1966: 92).

4.El pragmaticista sostiene que el significado racional de toda proposición descansa en el futuro. Ello se debe al hecho de que el significado de toda proposición es otra proposición que traduce a la primera. Por tanto, de entre la innumerable variedad de proposiciones que podrían traducir una proposición dada, el pragmaticista escoge, como significado auténtico de la primera, aquella forma en la cual la proposición se vuelve aplicable a la conducta humana, esto es, al autocontrol en cualquier situación y para todos los fines. Ahora bien, no hay otra manera de conseguir que la forma de la proposición sea aplicable a todas las situaciones y propósitos sobre los que se proyecta, más que haciéndola consistir en una descripción general de todos los fenómenos experimentales que la proposición, caso de ser afirmada, predice virtualmente (5. 427).

5.En la medida en que el pragmaticismo en modo alguno hace del actuar por actuar la meta y el todo de la vida humana, acepta la presencia del pensamiento en la acción. De lo cual vuelve a concluirse algo a lo que el estudio de la fenomenología peirceana ya nos había aproximado: "que algunos objetos generales son reales" (5. 430). Y no solamente esto, sino que los objetos generales "pueden ser también físicamente eficientes, no en cualquier sentido metafísico, sino en la acepción de sentido común en la que los designios humanos son físicamente eficientes" (5. 431). Esto es, y ya para concluir: "La generalidad es, por tanto, un ingrediente indispensable de la realidad; porque la mera

existencia individual o actualidad sin ninguna regularidad, es una nulidad. El caos es pura nada" (5. 431). Es así como, según hemos venido anunciando, el pragmatismo de Peirce acaba enfrentándose con el concepto de realidad. Citemos en este sentido un denso pasaje de nuestro autor:

> Por lo que respecta a la realidad... realis y realitas no son palabras antiguas: se inventaron como términos filosóficos en el siglo XIII, y el significado que intentaban expresar es perfectamente claro. Es real lo que tiene tales y tales caracteres, independientemente de que alguien piense que los tiene o no. En cualquier caso, ese es el sentido en el que el pragmaticista usa a la palabra. Ahora bien, así como la conducta controlada por la razón ética tiende a fijar ciertos hábitos de conducta cuya naturaleza [...] no depende de ninguna circunstancia accidental, y en ese sentido puede decirse que está destinada, así el pensamiento, controlado por una lógica experimental, tiende a la fijación de ciertas opiniones, igualmente destinadas, cuya naturaleza será la misma al final, por mucho que la perversión de generaciones enteras pueda ser causa de que se posponga la última fijación (Peirce: 5. 430).

No otro es, en efecto, el concepto de realidad a que había llegado Peirce en 1878, mediante la aplicación de la máxima pragmática. "Podemos definir lo real como aquello cuyas características son independientes de lo que cualquiera pueda pensar que son", leemos en 5.405. Y cuando a este concepto se le aplicó la tan repetida regla pragmática, se había llegado, ya entonces, a la conclusión de que la realidad, como toda cualidad, no consiste sino en los particulares efectos sensibles que producen las cosas que participan de ella (5.406). Ahora bien, el único efecto que las cosas reales pueden producir es el de ser causa de creencia. El problema, por tanto, no es otro que el de distinguir entre la creencia verdadera y la creencia falsa. Pero las ideas de verdad y falsedad sólo pertenecen al método científico o experimental para fijar la opinión (5. 406). Ésta es la razón por la que todos aquellos que realmente colaboran en el trabajo de la ciencia tienen la firme convicción de que el proceso de la investigación, siempre que se lleve todo lo lejos que el caso requiera, será capaz de dar una solución adecuada a cada problema correcta y claramente planteado (5. 407; 5. 409).

El pensamiento, así llevado, no nos conducirá a donde nuestros caprichos se lo propongan, sino a una meta preordenada que nos aguarda, imperativa, a manera de destino. "Esta gran esperanza (ley) está incorporada en la concepción de la verdad y de la realidad. La opinión que está destinada a ser el punto de convergencia de todos los que investigan, es aquella a la que nos referimos al hablar de la verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real' (5. 407).

La realidades, pues, el objeto de la opinión final; pero esto no significa que se encuentre en dependencia de lo que un hombre o varios o un número arbitrario de ellos se obstinen en pensar. La realidad no depende en absoluto de lo que ninguno de nosotros

se nos ocurra pensar; pero tampoco es independiente, en cambio, del pensar en cuanto tal. No es independiente, en otros términos, de la opinión a que finalmente llegue una comunidad absolutamente ilimitada de investigadores capaces de mantener constantemente abierto el camino de su investigación.

Éste es, muy en esencia, el horizonte de comprensión alcanzado por Peirce acerca de la realidad en torno a las fechas de 1878. Es sobradamente conocido, sin embargo, que una idéntica posición de pensamiento había sido ya sostenida por nuestro autor diez años antes, con motivo del profundo ataque que Peirce llevó a cabo contra el "espíritu del cartesianismo". Es hora de que pasemos a ocuparnos de este fundamental aspecto de nuestro cuadro.

3.2. Descartes y Peirce: la rebelión contra un padre

Se ha señalado repetidas veces, a lo largo de este estudio, que para Peirce el pragmatismo representaba ante todo el salto hacia un nivel superior de claridad conceptual. Supone, por tanto, el inevitable despegue respecto al nivel intelectivo obtenido en su momento por la filosofía cartesiana; nivel sobre cuyo valor de época nadie podría albergar dudas, pero que el avance ulterior de la ciencia no dejaría de poner en cuestión. La profunda revisión crítica a que el cartesianismo debía ser sometido, conforme al sentir de nuestro autor, fue, en efecto, llevada a cabo por él en la serie de artículos publicados en 1868 en el journal of Speculative Philosophy; artículos que figuran a justo título entre las joyas de la producción peirceana. Nos estamos refiriendo, como es obvio, a los textos titulados Cuestiones relativas a ciertas faculta des atribuidas al hombre (Questions concerning certain faculties claimed for man); Algunas consecuencias de cuatro incapacidades (Some consequences offour incapacities), y Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica: consecuencias ulteriores de cuatro incapacidades (Grounds of Validity of the Laws of Logic: further consequences ofFour Incapacities). Nos centraremos especialmente en el análisis de los dos primeros. El lector encontrará al final de este libro un comentario algo más pormenorizado de un texto extraído del primero de los citados.

¿Cuáles son esas Cuestiones a las que se refiere Peirce desde el título mismo de su aportación? Son siete en número y del siguiente contenido:

1. Establecer si por la simple contemplación de un conocimiento, en forma independiente de cualquier otro conocimiento previo y sin razonar a partir de signos, estamos en condiciones de juzgar correctamente si ese conocimiento ha sido determinado por un conocimiento previo o si se refiere inmediatamente a su objeto.

2. Si tenemos una autoconciencia intuitiva.

3. Si poseemos una facultad intuitiva de distinguir entre los elementos subjetivos de diferentes clases de conocimientos.

4. Si tenemos alguna facultad de introspección, o si todo nuestro conocimiento del mundo interno proviene de la observación de hechos externos.

5. Si podemos pensar sin signos.

6. Si un signo puede tener algún significado, si por su definición es el signo de algo absolutamente incognoscible.

7. Si hay algún conocimiento no determinado por un conocimiento previo (5. 213-5. 259).

Todo el contenido de este artículo, cuya forma de quaestio medieval alguna vez ha sido señalada, se mueve en la órbita, según confesión propia de su autor, de un profundo espíritu de oposición al modelo cartesiano. Ahora bien ¿qué conviene entender aquí por "cartesianismo"? Es el mismo Peirce quien se ha preocupado de establecer con toda precisión y contundencia, tanto los rasgos generales de ese modelo de interpretación, como los que él por su parte pretende oponerle. Recojamos el texto pertinente:

> Descartes es el padre de la filosofía moderna, y se puede compendiar de la siguiente manera el espíritu del cartesianismo, aquello que lo distingue fundamentalmente del escolasticismo al cual desplazó:
>
> a) Enseña que la filosofía debe comenzar con la duda universal, en tanto que el escolasticismo nunca había cuestionado los elementos fundamentales.
>
> b) Enseña que la prueba decisiva de la certeza debe hallarse en la conciencia individual, en tanto que el escolasticismo se había basado en el testimonio de los sabios y de la Iglesia católica.
>
> c) Se reemplaza la argumentación multiforme de la Edad Media por una única serie de inferencias, a menudo dependientes de premisas no evidentes.
>
> d) El escolasticismo tuvo sus misterios de la fe, pero intentó explicar todas las cosas creadas. En cambio hay muchos hechos que el cartesianismo no sólo no explica, sino que los vuelve absolutamente inexplicables, a menos que se pueda considerar una explicación afirmar que "Dios los hace así".
>
> En algunos de estos aspectos, o en todos, la mayoría de los filósofos

modernos han sido, en realidad, cartesianos (Peirce, 1987: 58).

Las posiciones que Peirce por su parte mantiene no pueden ser más radicalmente opuestas a las que él atribuye al cartesianismo. Es así como a renglón seguido, en el texto arriba inserto, y previa advertencia de que tampoco es que trate de volver al escolasticismo, se cuida de establecer los siguientes puntos básicos:

1. No se puede empezar en filosofía con la duda completa, sino con todos los prejuicios que realmente tengamos en el momento de iniciar el estudio de la filosofía. Nada sería tan absurdo, en efecto, como que intentáramos dudar en el terreno filosófico de lo que no ofrece dudas para nuestros corazones.

2. Frente al criterio de remitir a la autoridad individual el canon de la certeza, sostiene Peirce que no podemos esperar que llegue individualmente a alcanzarse la filosofía última. Esa esperanza sólo tiene sentido para la comunidad de los filósofos.

3. Si la filosofía, como debe hacerlo, imitara a las ciencias que han logrado éxito, no debería avanzar sino a partir de premisas tangibles e investigables, y no confiar tanto en el poder de un solo argumento, cuanto en el número y diversidad de los que se empleen.

4. Frente al supuesto propio de toda filosofía idealista de que debe existir algún elemento último no susceptible de explicación, la contundente respuesta de Peirce es que dar por "explicado" un hecho aduciendo que carece de explicación, es la más flagrante contradicción en que se puede incurrir (5. 265).

He aquí el espíritu adversativo que, según nos informa el propio Peirce, ha inspirado el primero de los artículos de referencia y, en general, toda la serie. No nos parece plausible el dudar siquiera de esa información porque, efectivamente, si la investigación peirceana tiene rasgos de anticartesianismo, es porque está imbuida de un propósito sostenido de socavar las bases teóricas de toda teoría intuitivista del conocer. Lo cual, en la terminología de Peirce significa tanto como hacer una crítica de la idea de que pueda darse algún conocimiento no determinado por un conocimiento anterior. Dicho en otros términos, la idea de que pueda darse una "premisa" que no sea, a su vez, una conclusión (5. 213). La suposición que aquí se está atacando no es otra, pues, como se ve, que la que anida en el corazón del fundacionalismo epistemológico clásico. Denominación bajo la cual tanto debe entenderse incluido el fundacionalismo de corte empirista, como el de sesgo "racionalista"; pues es un hecho bien sabido que la apelación que el primero hace a los "datos de los sentidos" o "primeras impresiones sensibles", y la que el segundo efectúa por su parte a los "primeros principios" del entendimiento y de la razón no son, ambos, sino distintas formas de un mismo remitir la cadena de las fundamentaciones bien fundadas a un "último" fundamento infundado. Con lo que, insistamos en ello, la crítica

dirigida por Peirce a los basamentos teóricos del intuitivismo gnoseológico es en realidad una crítica de largo alcance a toda una presuposición: la de que existe algún "lugar" donde la inquietud del pensamiento se detenga, y se detenga hasta el fin.

3.2.1. Una negación que vale por cuatro

Se produce, pues, en estos textos, una puesta radical en crisis de algunas de las más queridas premisas teóricas de la filosofía occidental. De la radicalidad en cuestión da idea la formulación con que Peirce mismo recogió, en un texto luego muy generosamente citado, sus cuatro motivos fundamentales de desacuerdo con esa tradición:

> 1. No tenemos facultad de introspección, sino que todo el conocimiento del mundo interno deriva por un razonamiento hipotético de nuestro conocimiento de los hechos externos.
>
> 2. No tenemos ninguna facultad de intuición, sino que toda cognición es determinada lógicamente por cogniciones anteriores.
>
> 3. No tenemos ninguna facultad de pensar sin signos.
>
> 4. No tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible (Peirce, 1987: 60).

¿Cómo ha podido llegarse a esta cuádruple conclusión? A nuestro juicio, la clave estriba en la discusión que se realiza, en 5. 213 y ss., de la posibilidad de que podamos saber intuitivamente si el conocimiento que estamos teniendo es o no una intuición. Todo conocimiento, en sí y por sí, en cuanto algo "presente", es una intuición de sí mismo. Pero de su contenido, observa Peirce, no forma necesariamente parte la circunstancia de que esté determinado por un conocimiento anterior o lo esté por un objeto trascendental, esto es, por un objeto exterior a la propia conciencia (5. 214).

Ahora bien, si se mostrara que carecemos de la facultad intuitiva de distinguir una intuición de una cognición hetero-deter minada, es claro que en orden a la determinación de qué tipo de cognición tenemos no nos queda sino la vía de la mediación; esto es, del razonamiento a partir de signos, de la inferencia, de la deducción probable a partir de señales. Tendremos conocimientos intuitivos y conocimientos hetero-determinados, pero la única vía que nos queda hacia ambos, y por ende la única vía auténtica de conocimiento, es la vía de la mediación. La vía que discurre a través del conocimiento para llegar al conocimiento y, todo ello, partiendo a su vez del propio conocimiento.

Observemos, sin embargo, la profunda sutileza del planteamiento peirceano. Ya desde los inicios de su periplo la aparente sencillez y limpieza de la definición de

"intuición", en 5. 213, traiciona a nuestro juicio una compleja pluralidad de perspectivas. "En todo este trabajo el término intuición significará una cognición no determinada por una cognición anterior del mismo objeto..." (la cursiva es nuestra). Erradicar la intuición, previa la erradicación de la intuición-de-la-intuición, parece arrojarnos a ese vértigo de los conocimientos que conducen a los conocimientos y vienen de otros conocimientos. Y así parece alejarse indefinidamente, oculta tras la espesa red de los signos-que-remiten-alos-signos, eso que llamamos "la realidad". Pero si recordamos, como aquí pretende hacerse, que ese conocimiento determinante previo que, anulada la intuición, tiene siempre un conocimiento, es un concepto anterior del mismo objeto, creo que empezaremos a entender cómo en Peirce puede defenderse tanto la omnicognoscibilidad de lo real y la omnipotencia del pensamiento, cuanto el falibilismo inherente a la totalidad de nuestras teorías y la constante huida de la captación absoluta de lo real hacia un futuro siempre por venir - y que siempre, sin embargo, viene-

Es así como Peirce se aplica a la tarea de mostrar, a través de ejemplos concretos, puesta en práctica de la única ruta posible que ha quedado para determinar si tenemos, o no, intuición de la intuición, que carecemos de esa facultad intuitiva, y que más bien hay que decir, como principio general, que existe una "imposibilidad de distinguir los resultados intelectuales de los datos de la intuición por medio de la simple contemplación" (5. 220).

No es necesario, ni hacedero, que sigamos a Peirce en su larga pesquisa. El resultado al que se llega, la negación de la facultad de intuición, y la consiguiente afirmación de que todo conocimiento está determinado por un conocimiento anterior (o, lo que es lo mismo, que todo conocimiento es "cognoscible", "explicable" y, por ende, determinable), pertenece al dominio común de los estudios sobre Peirce. Nos interesa mucho más precisar las consecuencias que de esta negación inicial parecen sobrevenir en cadena.

Ante todo, se negará que exista una autoconciencia intuitiva; puesto que, si no tenemos intuición de la existencia de tal facultad, tendrán que ser las pruebas, los indicios de su presencia, quienes manifiesten su plausibilidad; y la imposibilidad de explicar los hechos por otras causas, lo que garantice más o menos su necesidad. Pero ni lo uno ni lo otro se desprende del análisis de Peirce de los hechos del caso. Y más bien resulta que los hechos se explican acudiendo a otras suposiciones: el sentimiento de autoconciencia, así, aparecerá como algo en absoluto innato, sino adquirido en la infancia a partir, especialmente, del descubrimiento que el niño hace de sí mismo como sujeto de la ignorancia y del error (5. 235).

Tampoco se aceptará, en consecuencia, la supuesta existencia de una facultad intuitiva que nos permita distinguir entre los elementos subjetivos del conocimiento: distinguir entre concepto y creencia, entre imaginación y visión. Porque los hechos en este orden de consideraciones se explican perfectamente apelando a la inferencia a partir de las distinciones entre los propios objetos inmediatos de la conciencia (5. 241)...

Carecemos igualmente de facultad de introspección.

¿De qué se trata aquí? Ya lo hemos insinuado, pero acaso convenga repetirlo de nuevo: hay una afirmación central, nuclear, en toda esta constelación de sugerencias, afirmaciones, brillantes saltos lógicos no siempre fáciles de reconstruir en sus pasos intermedios y tantas otras cosas como surgen en estos textos de Peirce: la afirmación de que no podemos pensar sin signos. Afirmación que, a su vez, arrastra otra de carácter ontológico de cuya potencia apenas parece necesario comentar nada: que la realidad tiene carácter cognitivo.

La realidad tiene carácter cognitivo, en efecto, porque si no hay intuición que nos sea intuitivamente asequible, y todo, por ende, todo nuestro conocimiento (porque sólo el conocimiento es capaz de conocer al conocimiento) está determinado por un conocimiento anterior, también deberemos insistir en el hecho de que ese conocimiento anterior (que en cuanto conocimiento, como es obvio, se remitirá a su vez a otro...), en su estricta referencia al conocimiento que determina es un conocimiento del mismo objeto. Se nos escapará siempre la realidad, la alcanzaremos únicamente a través de la mediación de signos que remiten a otros signos; pero también es cierto que esa inasible realidad "última" debe ser aquí entendida como una inagotable fuente de significación, que si acaso se nos oculta es por su constante darse a los signos y, ocultándose siempre en su último reducto, ofrecer constantemente una muestra más de sí.

Si no hay intuición, en efecto, todo conocimiento es explicable, determinable, cognoscible. Pero si todo conocimiento es determinado por un conocimiento anterior del mismo objeto, y la cadena no tiene fin, tampoco tiene límite la cognoscibilidad de lo real. El pensar-que-se-da-en-signos, el pensar-que-es-signo, el pensar que (puesto que no existe la introspección) sólo es observable en las manifestaciones externas de sí mismo, esto es, en los signos, este pensar, decimos, no reconoce límite alguno pensable (la redundancia es buscada), no reconoce que nada le sea ajeno -y a la vez se ve en la precisión de enriquecerse, de corregirse, de modificarse constantemente a sí mismo-. Porque la realidad que responde provocando a ese pensamiento nunca parece decepcionar y siempre decepciona. Que el concepto que Peirce tenga de "lo real" como el objeto representado en la verdad y la verdad como la opinión a la que, como por la fuerza de un destino, habrá de llegar in the long run una comunidad ilimitada de investigadores, derive - según confesión de él mismo - del principio según el cual "lo absolutamente incognoscible es inconcebible", que estas dos dimensiones del caleidoscopio lógico de Peirce se den la mano, decimos, no es pues, por lo dicho, en absoluto casual.

3.2.2. Sustancias que son sus manifestaciones. Hombres que son su lenguaje

La puesta en crisis de la intuición, en efecto, representa ante todo una puesta en crisis de la idea de "significado" como "interiori dad" o "intimidad"; y, en consecuencia, su

sustitución por el paradigma de la exterioridad; esto es, de la apertura, de la manifestación. Acaso no haya apotegma más "pragmático", por cierto, que el que afirma que "la manifestación fenoménica de una sustancia es la sustancia"; dictum que, para Peirce, se liga estrechísimamente a aquel otro, ya citado, sobre la inexistencia de lo incognoscible en cuanto tal (5. 313):

> Frente a toda cognición hay una realidad desconocida, pero cognoscible; pero frente a toda cognición posible sólo existe lo contradictorio en sí mismo (Peirce, 1987: 54).

Todo es cognoscible, sí; todo es explicable, determinable. Pero el precio a pagar no es otro que éste: la "salida-de-sí" de la sustancia, la identificación efectuada entre los términos "sustancia" y "manifestación". O dicho de otra manera: el precio a pagar por el constante recibir la oferta de una ampliación de nuestro conocimiento es el constante posponerse a un momento ulterior la determinación total de ese conocer. Que el pensamiento tenga naturaleza sígnica, y la realidad la tenga cognitiva, que la realidad sea el objeto representado en una "verdad" que no es sino la "creencia" cuando pasa al límite, no es sino afirmar, una vez más, la presencia de la Terceridad. Supone por tanto la afirmación del principio de continuidad y, con él, para Peirce, de la inevitable remisión de cada cosa a lo que la contextualiza. Cada sustancia no es otra cosa que su manifestación (que su expresión, que las diferencias que produzca, que los efectos sensibles que marquen su presencia). Cada "sustancia", por tanto, es en sus signos y es sus signos, lo cual es tanto como decir que la sustancia es su autoexpresividad. Es por eso por lo que el hombre es su pensamiento, y el pensamiento es su signo, con lo que, en definitiva, el hombre es un signo, y nada diferente, en sí mismo, del lenguaje que emplea y del pensamiento en el que está. A esa conclusión, que es tan ontológica y tan lógica como semiótica y antropológica, a esa conclusión identificativa de largo alcance llegó nuestro autor, en efecto, en un texto denso y célebre, que no resistimos la tentación de citar, a modo de recapitulación final (si es que tal es posible) de nuestra modesta (aunque no creemos que desorientada) primera cala en el corazón del pensamiento de Peirce:

> Siendo ésta la naturaleza de la realidad, en general, ¿en qué consiste la realidad de la mente? Hemos visto que el contenido de la conciencia, toda la manifestación fenoménica de la mente, es un signo que proviene de la inferencia. Por tanto, según nuestro principio de que lo absolutamente incognoscible no existe, de tal modo que la manifestación fenoménica de una sustancia es la sustancia, debemos concluir que la mente es un signo que se desarrolla de acuerdo con las leyes de la inferencia. [...] no existe elemento ninguno de la conciencia del hombre que no tenga algo correspondiente a la misma en la palabra, y la razón es obvia. Es que la palabra o el signo que usa el hombre es el hombre mismo. Pues, del mismo modo que todo pensamiento es un signo, tomado en forma conjunta con el hecho de que la vida es una serie de pensamientos, prueba que el hombre es un signo, así el hecho de que todo

> pensamiento es un signo exterior prueba que este hombre es un signo exterior. En otras palabras, el hombre y el signo exterior son idénticos, en el mismo sentido en que las palabras homo y hombre pueden ser idénticas. Por consiguiente, mi lenguaje es la suma total de mí mismo, pues el hombre es el pensamiento.
>
> [...] Por último, como lo que es realmente algo es lo que finalmente puede llegar a conocerse que es en el estado ideal de información completa, de tal modo que la realidad depende de la decisión definitiva de la comunidad, así el pensamiento es lo que es sólo en virtud de referirse a un pensamiento futuro, que es pensado en su valor como idéntico con el mismo, si bien más desarrollado. De esta manera la existencia del pensamiento depende ahora de lo que habrá de aquí en adelante, por lo cual sólo posee una existencia potencial, dependiente del pensamiento futuro de la comunidad. El hombre individual... es tan sólo una negación (Peirce, 1987: 85-87).

Esto es, con todas las dificultades inherentes a la expresión de un pensar que se aventura por un camino apenas trillado, algo de lo que puede llegar a oponerse a Descartes, ese padre del pen samiento moderno, por parte de un hijo que decidió emanciparse de la casa familiar.

3.3• Sobre lo difícil que es decir adiós

Las páginas que preceden no tienen otro interés que el de abocetar los rasgos que a nuestro juicio resultan cruciales de la figura de Peirce, el contexto en que se desenvuelve su obra y el sentido inicial que, bajo sus manos, tuvo la formulación del pragmatismo americano. No tenemos espacio para profundizar en los múltiples aspectos de interés, en las decenas de cuestiones polémicas, en los innumerables textos, oscuros o luminosos, que pueden ponerse en relación con el nombre de Peirce. Todo ello hace más difícil la decisión de apartarlo a un lado de nuestro camino y acercarnos, ahora, a las figuras de James y de Dewey. Pero no queda otra alternativa si es que queremos, verdaderamente, ocuparnos del movimiento pragmatista americano y no exclusivamente de un pensador sin duda también, y cómo no, pragmatista, pero la potencia de cuya reflexión excedió ampliamente los límites convencionalmente asignados a ese movimiento para alcanzar, por derecho propio, una órbita filosófica de talante personal y superior. Confiamos en que al menos haya quedado sugerido, a lo largo de nuestra exposición, ese otro campo a que aludimos, mucho más dilatado, del pensamiento peirceano. Acaso en otra ocasión pueda llevarse a término un estudio más pormenorizado de Peirce. Por el momento, reanudemos nuestro discurso. Hemos avistado la primera presentación del pragmatismo y el sentido que el fundador de la teoría quiso otorgarle. Nos corresponde ahora analizar lo que otros integrantes del pragmatismo americano opinaron a su vez sobre el sentido de la máxima y de la filosofía que comporta.

Parte II

William James: el pragmatismo de un liberal

4

La ciencia del alma

4.1. Un alma enferma

Desde algunos puntos de vista, William James y Charles Sanders Peirce tuvieron mucho en común. Compartieron un mismo momento histórico; compartieron un mismo entorno social, cultural, ideológico y académico: Cambridge, Massachusetts, la universidad de Harvard; comparten hoy, por lo general, un mismo apartado en los manuales al uso o historias de la filosofía. Fueron amigos íntimos a lo largo de muchos años. Desde otros puntos de vista, sin embargo, es mucho más, y mayor su importancia, lo que les separa. En primer término, en cuanto al destino, tanto personal como intelectual: Peirce, alejado de los centros de la vida académica, morirá pobre, olvidado y oscuro. Con el correr de los años, sin embargo, su estatura se ha ido agigantando, y todo parece anunciar en el horizonte un constante aumento del interés del público, norteamericano o no, por la figura de ese pensador genial que casi pasó desapercibido, y la profundidad de cuya aportación tal vez se tarde mucho en abarcar totalmente. Por contraste, James, patricio en la vida social, profesor de primera importancia en Harvard, conferenciante y publicista masivamente aclamado a ambos lados del Atlántico, punto de referencia en una discusión filosófica que alcanzó entonces una enorme resonancia, ha pasado, sí, al panteón de filósofos ilustres; pero acaso por lo mismo su pen samiento ha dejado de participar, a título de vivo, en el trabajo filosófico del presente.

Ambos hombres difirieron igualmente en cuanto al talante filosófico, y a los intereses últimos. Peirce fue un lógico y matemático, un científico obsesionado por la rectitud terminológica y el pensar exacto. James, que alguna vez soñó con ser pintor (y pintor a la manera de Hunt), fue sobre todo un humanista, una persona preocupada por cuestiones morales, psicológicas y religiosas, a quien la fascinación que experimentaba por el seco vuelo del pensar peirceano, y el apoyo que demostró a la transformación de la psicología en ciencia experimental, no lograron alejar de su inclinación primordial hacia la introspección y hacia un pensar vital, poderoso, colorista, aunque más especulativo quizá que sólido, más capaz de atraer que de convencer. Y no es que James olvidara la formación científica. Estudió Química, enseñó Fisiología, se doctoró en Medicina. Llegó a saber muy de primera mano en qué consisten las tareas de clasificación en Biología cuando, acompañando a la expedición Thayer al Brasil, pudo trabajar con Agassiz, el gran naturalista. Su obra cumbre como psicólogo, los Principios de Psicología (1890), no descuidan en modo alguno los datos experimentales. Pero ocurre que el interés de James no estaba tanto en la ciencia por sí misma, cuanto en lo que la ciencia representaba frente al problema del sentido de la vida; y, más concretamente, de la vida íntima, personal, la

vida libre y consciente.

La visión despersonalizada del mundo que la ciencia aporta, y la visión radicalmente personalizada del mismo que nuestra conciencia se obstina en mantener, es en efecto el conflicto - de época y universal - del que el propio James se convirtió en eco y campo de batalla, y a la resolución o disolución del cual tiende toda su obra. Como en Peirce, se dirá; como en todos los pragmatistas; y como en otros muchos pensadores y corrientes. Pero esta vez, insistamos en ello, vivido más como una lucha personal que como un conflicto intelectual, y resuelto justamente con un arreglo o vía media que intenta dar carta de ciudadanía a los elementos no estrictamente abstractos y racionales que operan en la mente.

Sabemos hoy muy bien, en efecto, qué marcó la juventud de James: trastornos orgánicos, crisis de melancolía como la descri ta posteriormente, atribuyéndola a un supuesto informante francés, en el capítulo sobre "El alma enferma" de Las variedades de la experiencia religiosa (James, 1986: 127-128); alguna experiencia inolvidable de terror ante el súbito descubrimiento de la inseguridad del mundo; depresiones, inconstancias vocacionales, autodidactismo, viajes por toda Europa... un "alma enferma", víctima, como Nietzsche, de su propia sensibilidad. Pero sabemos también a qué respondía, en lo hondo, toda esta "parálisis de acción ocasionada por un sentido de impotencia moral' (por emplear la expresión de Perry) (Perry, 1935: 1, 322):

> [...] y la presentación de Wright obligó a James a enfrentarse al dilema que encaraban todos los intelectuales del siglo XIX - si fuera cierta la ciencia darwiniana, ¿cómo podría justificar una orientación espiritual para la vida?; si aceptaba la visión científica del mundo, ¿cómo podría evitar una filosofía materialista? Eran preguntas serias: para James materialismo significaba fatalismo-: él no tenía poder sobre el curso de su vida y estaba, quizá, destinado a llevar una existencia sin objeto. Pero si esta interpretación de la ciencia darwiniana era la última palabra, no representaba ninguna tragedia el fracaso personal porque la existencia humana no tenía sentido o significación (Kuklick, 1977: 161).

Así era, en efecto. Y también sabemos hoy que este largo peregrinaje hacia la solución terminó (o empezó a terminar) al tomar contacto con las obras de Charles Renouvier. En un archiconocido pasaje de su Diario, fechado el 30 de abril de 1870, da constancia de ello:

> Pienso que ayer hubo una crisis en mi vida. Acabé la primera parte del segundo (tomo) de los Ensayos de Renouvier y no veo razón alguna por la que su definición del libre albedrío - "el sostener un pensamiento porque yo lo elijo cuando podría haber tenido otros pensamientos" - tenga que ser la definición de una ilusión. En todo caso, por el momento asumiré - hasta el próximo año - que

> no es una ilusión. Mi primer acto de libre voluntad será creer en la libre voluntad (Perry: 1. 935: 1, 323).

Fue una revelación. James comenzó a salir de la depresión, volvió a Estados Unidos, empezó su carrera como docente en Harvard, se casó y ordenó su vida y se convirtió, en 1890, en autor de uno de los más leídos libros de psicología del mundo, los Principios de psicología. Era el compendio de lo que tenía que decir sobre el alma un alma enferma que había descubierto que sólo (la ciencia de) el alma puede curar el alma.

4.2. La psicología de un filósofo

El manual de James marcó un hito en la historia de la cultura. Ampliamente leído en su momento, superado quizá posteriormente por el tremendo desarrollo de la psicología experimental, su valor estrictamente filosófico está siendo, recientemente, apreciado de nuevo. Hay mucho más en común, en efecto, de lo que se pudiera pensar, entre las doctrinas de James y las posiciones de un Husserl, un Heidegger, un Merleau-Ponty e, incluso, las personales investigaciones del segundo Wittgenstein. Se trata, sin embargo, de un texto demasiado amplio, demasiado rico, demasiado farragoso, para que aquí podamos comentarlo en detalle. Nos limitaremos a subrayar aquellos aspectos del libro que a nuestro juicio resaltan todavía hoy: tanto por lo que tengan de valor intemporal, cuanto por lo que tengan de interés en orden al posterior desarrollo de la filosofía de su autor.

4.2.1. La naturaleza de la psicología

La psicología, escribe James, es "la ciencia de la vida mental, tanto de sus fenómenos como de sus condiciones". Tenemos pues dos aspectos: los fenómenos, que son "objetos como los que llamamos sentimientos, deseos, conocimientos, razonamientos, decisiones...". Segundo: las condiciones. Éstas son las condiciones corporales: "los fenómenos mentales no sólo están condicionados a parte ante por los procesos corporales; sino que llevan a ellos a parte post". Hay pues una ley general, según la cual "no ocurre modificación mental alguna que no vaya acompaña da o seguida de un cambio corporal". Dicho en otros términos: la psicología, para James, es una ciencia natural; lo cual significa que acepta ciertos "datos", que en el caso que le ocupa son para James: "1) los pensamientos y los sentimientos; 2) un mundo físico en el tiempo y en el espacio con el cual aquéllas coexisten y que conocen."

Ahora bien: ¿cuándo puede decirse que un fenómeno es un fenómeno mental? La respuesta de James recuerda a la de Peirce: "La persecución de los fines futuros y la elección de medios para su consecución son, pues, la señal y el criterio de la presencia de la mentalidad en un fenómeno [...] sólo las acciones que se realizan por un fin y muestran una elección de medios, pueden denominarse expresiones indudables de la mente" (James, 1909: I,IX,5,8,11).

El punto de vista de James se opone tanto al dualismo asociacionista cuanto al dualismo "esencialista" o "espiritualista". La mente humana no es un mero epifenómeno, un subproducto de la actividad cerebral; y tampoco puede darse por supuesto que nuestros estados mentales estén compuestos de otros estados mentales. James se adhiere a un punto de vista que supone estrictamente positivista, que no se opone a que el creyente en el alma siga fiel a su creencia. Pero que prefiere pensar que existe, más bien, "una confusa correspondencia inmediata, término por término, de la sucesión de estados de conciencia con la sucesión de procesos cerebrales totales", como mera fórmula prudente. "El fenómeno escueto, la cosa inmediatamente conocida, que bajo el aspecto mental es un aditamento al íntegro proceso cerebral, es el estado de conciencia y no el alma misma" (James, 1909: 1, 198).

Ahora bien, la mente o el espíritu (mina) que estudia el psicólogo, por todo lo dicho, no es nunca un "alma" desencarnada. Las mentes que el psicólogo estudia, por el contrario, son objetos en un mundo de otros objetos, la mente de individuos distintos que habitan porciones definidas "de un espacio real y de un tiempo real". Bien es cierto que el psicólogo se analiza a sí mismo; y que, en consecuencia, la introspección es y será siempre una, si no la principal, de sus herramientas de trabajo. Pero el experimento tiene también su sitio, entre otras cosas porque: 1) el psicólogo, cuando observa su propia mente, la observa en cuanto objeto; 2) el error más común, y el más a evitar, es lo que James denomina "la falacia del psicólogo", es decir, "la confusión del propio punto de vista del psicólogo con el del hecho mental sobre el cual está informando", o bien "la suposición de que el estado mental estudiado debe ser consciente de sí mismo como el psicólogo es consciente de él" (James, 1909: 1, 199, 200, 213).

El psicólogo, por último, deberá tener en cuenta una distinción capital: la que corre entre el conocimiento por familiaridad o trato (knowledge of acquaintance) y el conocimiento "sobre" o "acerca de" (knowledge about), correspondiendo el primero a ese tipo de conocimiento que tenemos "con muchas cosas y personas" a las cuales "conozco", pero acerca de cuya "naturaleza íntima" nada puedo decir, resultando literalmente indescriptible, y aquel otro conocimiento que no es sólo un mero "tener presente" algo, sino una consideración del objeto en sus relaciones; en cuya virtud pareciera que sujetamos al objeto a un cierto tratamiento y operamos con ello en nuestro pensamiento. Es la antítesis expresada por el par de términos "sentimiento" (o "sensación": feeling) y "pensamiento" (thought): "por medio de los sentimientos nos ponemos en relación con las cosas; pero sólo por medio de nuestros pensamientos conocemos acerca de ellas" (James, 1909: 1, 238-239).

4.2.2. La corriente del pensamiento

El capítulo IX del tomo 1 de los Principios, "El torrente del pensamiento", es sin duda el más conocido de todo el libro, y aquel en el que James pone las bases de toda su psicología (y sin duda también de su filosofía entera). Es en él donde James emprende

"el estudio del pensamiento desde dentro", un estudio que, fiel al método empirista, no quiere empezar por las sensaciones, que serían los hechos aparentemente más sencillos. "Nadie tuvo jamás una simple sensación por sí misma". "La única cosa que la psicología tiene derecho a establecer al principio, es el hecho mismo de pensar." Desde esta perspectiva, son cinco, según James, los caracteres del pensar:

1. Todo pensamiento tiende a formar parte de una conciencia personal.

2. Dentro de cada conciencia personal, el pensamiento está cambiando siempre.

3. Dentro de cada conciencia personal, el pensamiento es sensiblemente continuo.

4. Siempre parece ocuparse en objetos independientes de sí mismo.

5. Está interesado en algunas partes de estos objetos, con exclusión de otras, y acoge o rechaza (escoge entre ellos, en una palabra) (James, 1909: 1, 241-242).

A renglón seguido, James desarrolla estos puntos:

a) La primera de las dimensiones del pensamiento atiende al hecho de que no se da pensamiento alguno que no sea parte de una conciencia personal, que no sea "propiedad" de alguien que lo llame "mío". Eso conduciría a tratar el yo personal como el dato inmediato de la psicología.

b) Frente a Locke y sus discípulos, sostiene James, no es cierto que seamos capaces de obtener por dos veces las mismas sensaciones corporales, pese a las apariencias; ocurre, más bien, que lo que obtenemos dos veces es el mismo objeto. "Sentimos las cosas de distinta manera según estemos durmiendo o despiertos, hambrientos o satisfechos, ligeros o fatigados... Sin embargo, nunca dudamos de que nuestros sentimientos revelan el mismo mundo..." (James, 1909: 1, 250).

c) La proposición según la cual el pensamiento, dentro de cada conciencia personal, se siente continuo, implica, para James, dos cosas: 1) "que aún, cuando hay un hueco de tiempo, la conciencia después de él siente como si perteneciese a la conciencia que había antes de él, como otra parte del mismo yo; 2) que los cambios de un momento a otro en la cualidad de la conciencia nunca son absolutamente abruptos" (James, 1909: 1, 255). La conciencia no es una "cadena' o una serie ; es un "río", al que, puestos a utilizar metáforas, conviene igualmente, para des cribir su discurso, la metáfora de la vida de un pájaro, con su ritmo alterno de vuelos y posaduras. Los lugares de "descanso" (ocupados por imaginaciones sensoriales) son las que James llama "partes sustantivas"; los sitios de vuelo (llenos de pensamientos, de relaciones, estáticas o dinámicas, entre los

objetos contemplados en los primeros lugares), las partes "transitivas". La finalidad del pensamiento, en este sentido, parece ser obtener siempre una parte sustantiva distinta de aquella que acabamos de abandonar, tránsito para el cual utilizamos, obviamente, las partes "de vuelo".

¿Qué ocurre, sin embargo? Que las partes transitivas se nos deslizan entre los dedos, lo cual ha favorecido históricamente las posturas de pensamiento que han tendido, sencillamente, a eliminarlas de la vida psíquica y plantear, en consecuencia, el irresoluble problema de reunir "desde fuera" la vida psíquica. Esto es válido tanto para el intelectualismo como para el sensualismo; ambos, sin embargo, estarían equivocados: "si hay cosas como sentimientos, entonces, tan seguramente como existen relaciones in rerum natura, no menos, sino más seguramente, existen sentimientos por los cuales son conocidas estas relaciones" (James, 1909: 1, 263). En el mismo y exacto sentido, pues, en que decimos que hay sentimientos de "frío" o de "azul', precisa james, habrá sentimientos de "y", de "si", de "pero", de "por". En la vida mental hay auténticos "sentimientos de tendencia" (feelings of tendency).

La teoría no es baladí a los ojos de James. Le sirve para introducir una de sus más notables hipótesis: que, contra lo que sospechaba la psicología tradicional, las imágenes mentales no son entidades autónomas y definidas. Con cada una de ellas van siempre sus relaciones próximas y remotas, el eco de la región desde la cual vienen y el sentido de aquella otra hacia la cual nos conducen. Y la significación, el valor de la imagen, está todo él en ese "halo" o "penumbra" que la rodea o, mejor, se funde con ella. Ésta es la teoría de las "franjas" (fringes), de la difusión o el sobretono psíquico, íntimamente ligada a la distinción entre "conocimiento por familiaridad" y "conocimiento `sobre": el conocimiento "sobre", en efecto, es primordialmente conocimiento de las relaciones de una cosa, el conocimiento "de trato" se limita a la mera impresión que proporciona. Y, dice James, "de la mayoría de las relaciones sólo tenemos conciencia a la manera penumbrosa y naciente de una `franja' de afinidades inarticuladas".

d)Respecto al cuarto punto, el interés primordial de James es hacer ver que el pensamiento, por definición, es cognoscitivo o intencional: conoce "objetos", y "objetos" distintos de él mismo. La razón por la cual todos creemos que los objetos de nuestros pensamientos, señala James, tienen una existencia duplicada en el exterior, es que hay muchos pensamientos humanos, cada uno con los mismos objetos, y que no podemos dejar de suponer tal cosa. Por eso puede el psicólogo decir que mi pensamiento es cognitivo de una realidad externa, porque piensa que "mi" pensamiento tiene el mismo objeto que "su" pensamiento. "La igualdad (sameness) en una multiplicidad de apariencias objetivas es, pues, la base de nuestra creencia en realidades fuera del pensamiento" (James, 1909: 1,

292).

e)El último rasgo del torrente del pensamiento es su carácter selectivo. Toda percepción, señala James, envuelve una percepción doble. Entre todas las sensaciones que se le presentan, sólo advertimos las que son "signos" de las ausentes, y entre todas las asociaciones ausentes que éstas sugieren, sólo escogemos algunas, las cuales representarán la realidad objetiva. Se advierte así el gran papel que los hábitos de atención del individuo jugarán en esta cuestión. Y termina James:

> El espíritu obra, en resumen, sobre los datos que recibe, lo mismo que un escultor opera sobre su bloque de piedra. En cierto sentido la estatua estaba allí desde la eternidad. Pero había otras mil diferentes además de ella... Precisamente así el mundo de cada uno de nosotros, aunque puedan ser diferentes nuestras maneras de contemplarlo, está todo concentrado en el caos primordial de sensaciones que da la simple materia al pensamiento de todos nosotros indiferentemente (James, 1909: 1, 310).

4.2.3. El "yo" no es cosa sencilla

Otra de las aportaciones capitales de los Principios se contiene en el capítulo X, dedicado al problema de la conciencia del yo. La estrategia de James consiste en efectuar una progresión desde el yo que denomina "empírico" (the empirical self or me), al yo "puro" (the pure Ego). Supuesto esto, su actitud genérica es sencilla pero potente: admitir que el yo empírico de cada hombre es todo lo que se intenta llamar con el nombre de "yo" (the name of me). Pero, observa James, la línea entre lo que llamamos "yo" y lo que llamamos "mío" (mine), no es nada fácil de establecer. Por eso, en sentido amplio, dice, el Yo de cada hombre es la suma total de aquello que puede llamar mío (James, 1890: 1, 291). Ésta es la posición que le lleva a mantener la teoría de los constituyentes del yo: el yo material; el yo social; el yo espiritual y el yo puro.

a)El yo material comprende el cuerpo, los vestidos, nuestra familia próxima, nuestra casa, nuestras propiedades...

b)El yo social es el reconocimiento que obtenemos de nuestros semejantes. Lo cual significa que "un hombre tiene tantos yoes sociales como individuos hay que le reconocen" (James, 1909: 1, 315).

c)El yo "espiritual" es el ser íntimo de un hombre, sus facultades psíquicas. Sin ser todavía el Yo puro, principio de unidad personal, es el yo de todos los yoes, que se opone a todos los demás elementos de la vida espiritual como lo permanente a lo variable. Es, señala James, el hogar del interés, el origen del esfuerzo y de la atención, aquel lugar de donde parecen surgir los imperativos de la voluntad.

Ahora bien, este yo central activo se siente; y ese sentimiento de actividad espiritual "es realmente un sentimiento de actividades corporales" (James, 1909: 1, 323). La palabra "yo", pues, es una denominación objetiva, cuyo significa do consiste en todas aquellas cosas que pueden producir en un torrente de conciencia alguna excitación de cierta especie peculiar.

d)El yo "puro", por último. Es el supuesto principio puro de la identidad personal, tantas veces campo de batalla de la psicología filosófica. James aborda el problema desde la óptica del "sentimiento de identidad personal", de ese sentimiento común según el cual ciertos pensamientos, y no otros, son "nuestros", sentimiento producido por el "calor" (warmth) e "intimidad" (intimacy) de que los primeros están dotados. Este concepto de "calor" conduce a la respuesta a la pregunta acerca del fundamento que tenemos para decir que el "yo" que experimentamos "ahora' es idéntico al yo que experimentamos en instantes pasados. La respuesta es que ese sentido de identidad personal se construye como otra cualquiera de nuestras percepciones de igualdad entre los fenómenos. "Es una conclusión basada en la semejanza en un respecto fundamental o en la continuidad ante el espíritu del fenómeno comparado". La auténtica -y experimentable - "identidad personal" es pues tan sólo la semejanza que se experimenta entre las partes de un conjunto de sentimientos, entre los cuales cuentan sobre todo los corporales (James, 1909: 1, 358-359).

El sentido común, sin embargo, se negará siempre a admitir que ese pensamiento a cuyas palpitaciones James alude deje de tener una identidad sustancial con un dueño; no meramente una continuidad, una semejanza, sino una unidad real. De ahí las teorías del "Alma", del "Yo Trascendental', formas, para James, de esa suerte de "Archiego" que se supone necesario en orden a efectuar las operaciones de reconocimiento de semejanzas, etc. La tesis de nuestro autor es que nada de eso, sin embargo, es necesario en el orden psicológico: el yo es sencillamente el pensamiento; el pensador es el pensamiento mismo (James, 1909: 1, 429), y la identidad personal se explicará acudiendo a la facultad de apropiación de que goza ese pensamiento. Cada palpitación de la conciencia, cada pensamiento, desaparece y es reemplazado por otro, el cual, entre las cosas que conoce, conoce justamente a ese otro anterior; y encontrándolo "cálido", lo reconoce como "suyo", se lo apropia, a él y a su contenido. Tales actos de apropiación son, dice James, el único "núcleo real de nuestra identidad personal", aquello que nos permite asegurar que somos la misma persona que éramos ayer (James, 1909: 1, 363-364). Cierto que si alguien encuentra consuelo en la idea de "alma', libre es de hacerlo - pero no podrá defender su creencia como científica. A efectos de la estricta cientificidad psicológica, se impone acatar el punto de vista funcional: el "Yo", el pensador puro, no es sino el propio pensamiento pasajero, a cada momento diferente del que le precede, pero apropiativo de éste junto con todo lo que aquél, muriendo, le entrega (James, 1909: 1, 428).

4.2.4. Algunas ideas más

Mucho más podría recogerse de valioso, todavía, de los Principios. No tenemos ocasión de extendernos en ello. Sí querríamos siquiera reseñar esquemáticamente tres puntos que nos parecen imprescindibles en orden a una correcta intelección de la filosofía de James: son éstos la teoría de las emociones, la teoría del presente especioso, y la teoría de los siete "mundos". Será muy breve.

1. La teoría de las emociones. Según James, que comparte la idea con el sueco Lange, "los cambios corporales siguen inmediatamente a la percepción del hecho excitante y... los sentimientos que tenemos de estos cambios, a medida que se producen, es la emoción" (James, 1909: II, 452). "La aserción más racional es que estamos afligidos porque lloramos, irritados porque pegamos, asustados porque temblamos y no porque lloremos, peguemos o temblemos estamos afligidos, irritados o asustados siguiendo el caso" (James, 1909: II, 453). (Lo cual explica la importancia concedida en la psicología de James, como en la de todos los pragmatistas, al hábito - uno de los capítulos más célebres del libro es el dedicado a este tema-; más concretamente, a la adquisición voluntaria de hábitos. ¿No fue ésa la luz que le trajo Renouvier?)

2. La teoría del presente especioso. Es la respuesta de James al problema de la percepción del tiempo. Su hipótesis es que "el conocimiento de alguna parte del torrente" de pensamiento "pasada o futura, próxima o remota, está siempre mezclada con nuestro conocimiento de la cosa presente" (James, 1909: 1, 656). La noción del "presente" absoluto es, dice, una abstracción absolutamente ideal, cuya existencia acaso aceptemos por reflexión, pero nunca caerá en nuestras manos. Por eso, recogiendo la expresión de E.R.Clay, hablará James del presente "especioso" (specious), "aparente", "falso". El "presente" real no es una hoja de cuchillo, sino que nuestra percepción del tiempo tiene, como unidad de composición, la duración o el bloque de duración (duration-block), sólo con respecto al cual, y como partes suyas, se puede percibir la relación de sucesión entre los finales respectivamente orientados hacia el pasado y hacia el futuro (la proa y la popa) que ostenta para nosotros ese bloque. La experiencia del tiempo, en tal sentido, es sintética, y sólo retrospectivamente podemos llegar a separar analíticamente en ella su principio, su final y la transición entre ambos. Y no solamente éso: también resultará imposible experimentar el puro paso del tiempo, aislado de todo contenido sensible y de toda sensación de la mayor o menor velocidad de su paso. La intuición original del tiempo es la conciencia constante de una cierta duración variable dotada de un contenido que se percibe como teniendo una parte próxima y otra remota. "La noción kantiana de una intuición del tiempo objetivo como un continuo infinito y necesario, no tiene nada a su favor" (James, 1909: 1, 698).

3. La doctrina de los diversos mundos. Enfrentado al problema de la percepción de la realidad (James, 1909: II, cap. XXI) y discutiendo en definitiva el problema de la

distinción entre realidad e ilusión, James comienza por denominar "creencia" aquel estado mental en que se puede decir que se produce auténtico "conocimiento", porque su objeto no es sólo pensado, sino real. Ahora bien, la creencia, o el sentido de la realidad desde el punto de vista de la consideración analítica, no es sino un sentimiento básicamente ligado con la emoción. ¿Qué diremos, en cambio, desde la óptica de sus condiciones de producción? Dicho en otros términos: "¿Bajo qué circunstancias pensamos las cosas como reales?" (James, 1909: II, 292). La respuesta de James, altamente sintetizada, señala que "toda proposición... es creída merced al hecho verdadero de ser concebida, a menos que choque con otras proposiciones creídas al mismo tiempo, por afirmar que sus términos son los mismos que los términos de estas otras proposiciones" (James, 1909: II, 295).

La distinción entre lo real y lo irreal, en otras palabras, reposa sobre un doble hecho mental: que podamos pensar lo mismo de dos formas distintas, y que, haciéndolo así, podamos escoger a qué modo de pensar nos atendremos; a los sujetos y predicados así escogidos los denominaremos reales, y los sujetos, los atributos y en general el modo de existencia rechazado se considerarán "imaginarios" e "irreales".

La cuestión, para el espíritu práctico, está resuelta. Pero no para el filósofo. "El mundo total que el filósofo debe tener en cuenta es éste de las realidades, más las fantasías e ilusiones" (James, 1909: II, 296). Hay pues, al menos, dos subuniversos, y se trata de averiguar qué relación guardan entre sí. Pero, a su vez, cada uno de ellos conoce varias categorías y, frente a lo que hace habitualmente la gente, la obligación del filósofo, estima James, consiste en asignar cada objeto dado de su pensamiento al mundo que auténticamente le corresponda, determinando al mismo tiempo la relación de cada uno de esos submundos con los demás en el seno de ese "mundo total" (total world) que "es" (which `¡s) (James, 1890: II, 291). Estos subuniversos son, cada uno con su peculiar modo de existencia:

1. El mundo de los sentidos, o de las cosas físicas tal como primariamente las aprehendemos, con sus "cualidades" y sus "fuerzas".

2. El mundo de la ciencia, o el mundo de las cosas físicas tal como hemos aprendido a verlas.

3. El mundo de las relaciones ideales o verdades abstractas.

4. El mundo de los idola tribus, ilusiones o prejuicios comunes.

5. Los diversos mundos sobrenaturales, mitológicos, etc.

6. Los diversos mundos de la opinión individual.

7. Los mundos de la locura y _del ensueño (James, 1909: 11, 297-298).

> Cualquiera de los objetos que pensemos tienen que referirse a alguno de esos mundos; y cada uno, en la medida en que es "atendido' (attended), es real a su modo; dejando de serlo cuando la atención deja de fijarse en él. Ahora bien: en la medida en que cada pensador tiene ciertos hábitos predominantes de atención, tiende a elegir, de entre los varios mundos posibles, alguno que, para él, represente las realidades últimas. Pero esta elección estará, observa James, determinada por consideraciones prácticas.

Aquí termina nuestro periplo a través de los Principios. Nos aguarda la filosofía misma de W.James. Confiamos, sin embargo, que lo dicho baste para que, al final de nuestra exposición, quede claro cuánto de la filosofía madura de James se encontraba presente en su teoría psicológico-filosófica. Confiamos también haber mostrado lo que, como indicamos, tiene de próximo la elucubración jamesiana (en su sentido de la continuidad; en su tono contextualizante; en su concepción del yo-en-el-mundo, y un mundo que se plurifica a sí mismo en órdenes distintos de realidad; en su anti-reduccionismo; en su sentido de la explicación en términos más de "campo" que de "punto"; en su reconocimiento de la realidad de las relaciones) a la que coetáneamente se desenvolvía en Europa y siguió desenvolviéndose mucho más adelante.

5

El pragmatismo de James: "una nueva alborada"

S.r. Filosofía y temperamento

Cuando James dio a la imprenta sus Principios de psicología (cuya versión abreviada presentaría dos años después, en 1892), debió considerar que su singladura a través de la psicología estaba concluida. Bien es verdad que en las Conferencias Gifford de 1902 sobre Las variedades de la experiencia religiosa (James, 1902) a las que luego tendremos ocasión de referirnos, la preocupación psicológica volverá a aparecer. Los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, sin embargo, le encontrarán atareado, fundamentalmente, con cuestiones filosóficas. Y una de las palabras clave en torno a las cuales se agrupan sus meditaciones, palabra que también le servirá de palanca para abordar el problema religioso, es: pragmatismo. Así se llamará el libro de 1907, donde se recogen las Conferencias Lowell (Boston) de 1906, y Columbia (Nueva York), de 1907, pronunciadas por James en defensa de ese "nombre nuevo para viejos modos de pensar" que él suponía podía ayudarle a resolver tanto sus antiguos conflictos personales, como los conflictos mismos del ser racional. Sin embargo, la exposición y defensa del principio pragmático, o al menos de la forma en que él entendió el principio formulado por Peirce en su famosa serie del Popular Science Monthly, ya había sido objeto, en 1898, de una conferencia previa de James: Concep ciones filosóficas y resultados prácticos (James, 1898), en la cual presentó ante el público lo esencial de su interpretación. Analizaremos, pues, el significado del pragmatismo jamesiano siguiendo la línea argumenta) trazada por ambos textos.

La filosofía, afirma james, no es sino un sentimiento acerca del significado de la vida. No es algo "técnico", o "libresco", sino el modo que cada persona tiene de ver y padecer el cosmos. La filosofía es, pues, un asunto de vital importancia; por eso, y contra lo que afirma toda la tradición racionalista (aunque no la pascaliana), cabe decir que las luchas que contempla su historia no son sino luchas entre distintos tipos de temperamentos. Para nuestro autor, estos temperamentos son básicamente dos: el "racionalista" y el "empirista", esto es, el del hombre volcado hacia los "hechos" y el del hombre volcado hacia los principios abstractos. En su terminología particular, el uno puede ser denominado "espíritu delicado" (tender-mind); el otro, "espíritu rudo" (tough-mind), o "fuerte". El primero, el temperamento blando, suele, en filosofía, atenerse a los "principios", ser idealista, intelectualista, optimista, religioso, indeterminista, monista y

dogmático. En estricta oposición al mismo, el temperamento "fuerte" se atiene a los "hechos", es sensualista, materialista, pesimista, irreligioso, fatalista, pluralista y escéptico (James, 1954: 30). Toda la historia de los conflictos filosóficos, insistamos en ello, no es sino la historia de la lucha entre ambos temperamentos y sus particulares exigencias.

El espíritu delicado	*El espíritu rudo*
Racionalista	Empirista
(se atiene a los "principios")	(se atiene a los "hechos")
Idealista	Sensualista
Intelectualista	Materialista
Optimista	Pesimista
Religioso	Irreligioso
Indeterminista	Fatalista
Monista	Pluralista
Dogmático	Escéptico

Frente a este secular estado de cosas, ¿qué representa el pragmatismo? Para James, nada menos que el alborear de una nueva época del espíritu humano, en la cual sea posible establecer una mediación entre ambas facciones:

> Ofrezco una filosofía que puede satisfacer ambas exigencias y que tiene el raro nombre de pragmatismo. Es religiosa como el racionalismo; pero, al mismo tiempo, como el empirismo, conserva el más íntimo contacto con los hechos [...]. El racionalismo se aferra a lo lógico y al empíreo; el empirismo, a los sentidos externos. El pragmatismo se halla dispuesto a ambas cosas, a seguir lo lógico o los sentidos y a tener en cuenta la más humilde y la mayor parte de las experiencias personales (James, 1954: 43, 74).

Supuesto el contexto, y si tal es la virtualidad última de la "fórmula" que ofrece, a nadie le extrañará que el pragmatismo, para James, sea cosa de "misión universal", de "destino". No se juega en él, en efecto, sino la sutura de un desgarramiento fundamental en el hombre. Sin embargo, su esencia no puede ser más sencilla: el pragmatismo es ante todo un método, y un método cuya finalidad es "apaciguar las disputas metafísicas, que de otro modo serían interminables" (James, 1954: 52). Fue Peirce, en How to Make Our Ideas Clear (Cómo clarificar nuestras ideas), continúa James, quien por vez primera formuló la máxima pragmática.

No es la suya, sin embargo, una exposición que pueda dejar de ampliarse. Lo

esencial que ha dicho Peirce, en efecto, es que la prueba última del significado para nosotros de una verdad es la conducta que dicta o inspira. Ahora bien, añade James, inspira esa conducta porque anteriormente ha indicado una cierta orientación hacia nuestra experiencia, que reclamará precisamente de nosotros esa conducta. Peirce, en ese sentido, interpretó su máxima en un sentido de tendencia a defender el realismo escolástico, la realidad activa de los términos generales. Su autointerpretación, pues, fue en términos de generalidad. Pero James acentúa justamente el lado opuesto de la cuestión: la máxima pragmática, entonces, enseñaría que el significado de toda proposición filosófica seria puede siempre concretarse en cualquier experiencia particular en nuestra futura experiencia práctica, radicando toda la importancia del asunto no en que la experiencia sea activa o pasiva, sino en el hecho de que sea particular (James, 1898; Kurtz, 1966: 115-116).

No es cuestión de insistir en el tan repetido dato de la divergencia profunda que esta reinterpretación supone entre el pragmatismo de Peirce y el de William James. A nuestros efectos, limitémonos a señalar que, sea el que sea el sentido jamesiano de la máxima, no tiene, insistimos, otro valor (pero éste es altísimo) que el de ser "una regla soberanamente valiosa como método de discusión" (Kurtz, 1966: 116). ¿Por qué? Porque el método pragmático, que llevará por fin la seriedad a las vanas disputas filosóficas, tiene por finalidad no considerar en toda discusión filosófica, como posiciones teóricas auténticamente alternativas, sino aquéllas respecto de las cuales pueda decirse que su verdad o no verdad supondrá una diferencia de orden práctico. De modo que si dos sedicentes actitudes teóricas opuestas, caso de ser verdad, conducen de hecho a los mismos resultados prácticos, debe estimarse que su oposición era sólo aparente, y que ambas son, en el fondo, la misma.

> Supongamos que hay dos definiciones filosóficas, o proposiciones o máximas, o como quiera llamárselas, diferentes, que parecen contradecirse y que son objeto de discusión entre los hombres. Si, suponiendo la verdad de una, uno no puede prever ninguna consecuencia práctica concebible para nadie en ningún momento o lugar, que sea diferente de lo que puede preverse si uno supone la verdad de la otra, en tal caso la diferencia entre las dos proposiciones no es verdadera diferencia; es sólo una distinción especiosa y verbal que no merece la pena de discutirse más. Ambas fórmulas significan radicalmente la misma cosa, aunque puedan expresarla con palabras sumamente diversas (James, 1898; Kurtz, 1966:116).

James no duda ni por un momento de la felicidad de "su" hallazgo. Tampoco duda de que su público de "norteamericanos prácticos" aplaudirá la aplicación irrestricta de la máxima. No supone, sin embargo, que esté innovando nada. Se limita a generalizar "una actitud perfectamente familiar en filosofía, la actitud empí rica' (James, 1954: 56); una actitud que si en cierta medida puede considerarse como típicamente inglesa, no menos cierto es que en sus primeras manifestaciones se remonta, dice, a Sócrates, a Aristóteles.

Es el mismo método con el que Locke abordó el problema de la identidad personal, Berkeley el de la materia, Hume el de la causalidad y Bain o los Mill sus propios motivos de reflexión. Pragmatismo no es sino radicalizar la posición inglesa, esto es, el método crítico, llevando el principio de la ecuación "significado = resultados prácticos" mucho más allá de lo que la tradición británica lo llevó. Se trata más, en consecuencia, de una actitud que de un corpus doctrinal: "la actitud de apartarse de las primeras cosas, principios, `categorías', supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas últimas, frutos, consecuencias, hechos" (James, 1954: 58). Es una actitud de tolerancia y de flexibilidad, de erradicación de dogmas, cánones y prejuicios. Es una forma de protestantismo filosófico de cuya aplicación resultaría una mayor proximidad entre la ciencia y la metafísica, "que significa el aire libre y las posibilidades de la Naturaleza contra los dogmas, lo artificial y la pretensión de una finalidad en la verdad" (James, 1954: 56). Y no otro es, añade James, el que todo hombre sigue por instinto, y los científicos por convicción.

5.2. La rentabilidad de un principio

A un principio como el pragmático, sin embargo, no basta con entonarle alabanzas. Hay que mostrar y demostrar su rendimiento poniéndolo a trabajar en el análisis de las cuestiones polémicas de la filosofía. Este mismo es el camino de James. El principio pragmático, en este sentido, será la herramienta conceptual básica que James utilizará en el tratamiento de dos grandes cuestiones:

a)El problema de la verdad;

b)el problema religioso.

Por la sustantividad - aunque sólo relativa autonomía - que tiene cada uno de estos capítulos teóricos, les hemos reservado sendos apartados en nuestra exposición. No es pues éste el momen lo de entrar en tales temas. Abriremos, sin embargo, el camino hacia ellos deteniéndonos brevemente en la disección que, amparado en su máxima, hace James de dos polémicas filosóficas de fondo: la polémica materialismo/espiritualismo y la polémica monismo/pluralismo. ¿Qué luz arroja la aplicación de la máxima pragmática sobre ambos antiquísimos debates?

1. Por lo que hace a la cuestión materialismo/espiritualismo, lo esencial de la argumentación de James, tanto en 1907 como en 1898, es la misma. Supongamos, propone, que intentemos resolver la disputa entre materialistas y espiritualistas en condiciones en las cuales no quepa aplicar la prueba pragmática: esto es, suponiendo un estado último o final del mundo en el cual no puedan darse ya consecuencias, efectos, de la verdad o no verdad de cualquiera de las posturas. La conclusión obvia es que en un mundo así visto como acabado, cerrado, hecho, el debate deja de tener sentido; porque, "para los efectos", que una vez cerrado el proceso digamos que todo lo ya acaecido ha

sido hecho por Dios o ha sido obra de la materia, ni una ni otra frase enuncian, en realidad, nada diferente:

> Por consiguiente, si no pueden deducirse de nuestras hipótesis futuros pormenores de experiencia o conducta, el debate entre el materialismo y el teísmo resulta perfectamente inútil e insignificante. La materia y Dios, en este caso, significan exactamente lo mismo, a saber, la fuerza, ni más ni menos, capaz de hacer este mundo completo (James, 1954: 88).

A la inversa. Si suponemos que el mundo está radical, constitutivamente abierto y por hacer, que hay un futuro moldeable, la cuestión cambia radicalmente de aspecto: el materialismo adquiere distinción, y muy neta, frente al espiritualismo, porque las consecuencias prácticas futuras de su verdad diferirán ampliamente de las consecuencias que se derivarían de la verdad del espiritualismo. Concretamente, la verdad del espiritualismo arrojaría la posibilidad de la esperanza; la verdad del materialismo, la imposibilidad de la misma.

> El materialismo significa simplemente la negación de que el orden moral sea eterno, y la supresión radical de las supremas esperanzas; el deísmo significa la afirmación de un orden moral eterno y la vía libre a la esperanza (James, 1898; Kurtz, 1966: 120).

El espiritualismo, en suma, y lo que suele conllevar, esto es, las ideas de "plan", de "designio" de un Dios sobre la naturaleza, no tiene sino un único contenido pragmático: abrir la vida humana a la posibilidad, abrirla a la promesa. El debate no es ya meramente intelectual: "La cuestión realmente vital para nosotros es la siguiente: ¿Qué va a ser de este mundo? ¿Qué se hará de la vida misma?" (James, 1954: 103).

2. ¿Y en cuanto a la polémica monismo/pluralismo? James, en la discusión del caso anterior, cree haber mostrado ya cuál es la esencia de su método pragmático: no limitarse a contemplar los conceptos, sino incorporarse "con ellos a la corriente de la existencia" (James, 1954: 107). Su camino será parecido en esta segunda parte: así, observa, lo primero que hay que hacer es preguntarse qué consecuencias prácticas expresan el supuesto carácter unitario del mundo, qué diferencias concretas resultarían para nuestra experiencia de esa unidad que se concede, cuál es el valor de tal unidad para nosotros. Frente a estos interrogantes, ¿qué aporta la aplicación de la máxima pragmática? Algo muy importante para James: "evita toda febril excitación sobre ello al considerarlo un principio de sublimidad y nos permite internarnos en la corriente de la experiencia con toda serenidad" (James, 1954: 120).

Una consideración serena de la cuestión, vista exclusivamente desde el lado de sus consecuencias prácticas, nos arroja muchas formas de unificación del mundo; pero igualmente nos convencerá de que ninguna de ellas tiene un carácter absoluto: el mundo,

las cosas del mundo, se conexionan entre sí, se influyen mutuamente, forman sistemas; hay también unidades genéricas, y unidades de propósito, teleológicas; hay unidades estéticas entre las cosas, en cuya virtud éstas se entrelazan constituyendo historias, dramas. Sistemas, clases, fines y dramas, en definitiva, tienden a dar justo pie para pensar como "hipótesis legítima el que pueda existir un fin, un sistema, un orden soberano" (James, 1954: 118).

Hay, pues, razones para pensar que todas las cosas se vinculan en cierto sentido entre sí, y que el Universo es por ende continuo. Pero volvamos a insistir: ninguna de esas continuidades que unifican -y cada vez más - el Universo empañan la otra cara inevitable de la moneda: no hay conexión que no fracase parcialmente; la unificación teleológica no es completa, sino algo que el mundo intenta; la total unión estética no es sino una meta ideal. Dicho en otros términos: el mundo es uno, en tanto que presenta continuidades y concatenaciones, conjunciones; pero es no-uno, porque advertimos en él la presencia de un número no menor de disyunciones y desajustes.

La solución pragmatista al dilema monismo/pluralismo se aclara desde esta perspectiva. El pragmatista renegará del monismo absoluto tanto como del absoluto pluralismo. El mundo está unificándose, y en esa operación la colaboración del hombre, con sus sistemas progresivamente más potentes de conexión sistemática, juega un papel primordial. Ese proceso y progreso del mundo hacia su autounificación, sin embargo, ni siquiera sería pensable desde una óptica monista o absolutista a ultranza. El pragmatismo, en consecuencia, una vez más se coloca para James del lado del pluralismo, de la posibilidad, del futuro. No por eso se alineará meramente, sin embargo, con el pluralismo acérrimo. Mediará su propia mediación, y sin negar tampoco a rajatabla que algún día las hipótesis absolutistas lleguen a ser totalmente aceptables, se limitará en el ínterin "a abrigar con toda sinceridad... la hipótesis opuesta, la de un mundo todavía imperfectamente unificado, y quizá destinado a permanecer siempre así" (James, 1954: 128).

En los dos casos analizados, el pragmatismo jamesiano termina, pues, apuntando a una teoría de la realidad. Tiempo será de que lleguemos a este aspecto de la doctrina. Centrémonos ahora previamente en esas dos grandes cuestiones que James abordó desde la óptica pragmática, y a las que ya hemos tenido ocasión de aludir: el problema religioso y el tema de la verdad.

6

Verdad de la religión, verdad de la verdad

6.1. Acotando un viejo problema

Ningún lector de James podría pensar que tan sólo reflexionaba por reflexionar. Su propia concepción pragmatista se lo impediría, es claro, pero ocurre, además - arriba lo hemos insinuado- que esa concepción nació como una respuesta a ciertos problemas muy hondos del propio hombre James. Una teoría, pues, que pone en la rentabilidad de las ideas el criterio para su valoración, no puede sino, aplicándose a sí misma, testar su propia validez poniéndose a prueba. Y ningún problema podría ser de tanto interés para nuestro autor, a estos efectos, como el de la validez de la religión. No olvidemos que hablamos de alguien que ya en los Principios de psicología había escrito que "el más profundo de todos los problemas filosóficos" era éste: "¿Es el Cosmos una expresión de la inteligencia racional en su naturaleza íntima, o un hecho brutal y externo, puro y simple?". Para comentar a renglón seguido:

> Si nos encontramos a nosotros mismos, al contemplarlo, incapaces de anular la impresión de que es un reino de designios finales, de que existe por causa de algo, colocamos en su seno la inteligencia y tenemos una religión. Si, por el contrario, al observar su irremediable flujo, podemos pensar en el presente sólo como un mero brote del pasado, que no ocurre con relación alguna al futuro, somos ateos y materialistas (James, 1909: 1, 8).

Era pues evidente que, en algún momento de su carrera, James tendría que enfrentarse directamente con el problema religioso. Equipado con las armas que le proporcionó su entrenamiento como psicólogo, más las herramientas conceptuales aportadas por el pragmatismo de Peirce, o el pragmatismo de Peirce tal como él lo entendió, así lo hizo en dos textos hoy archifamosos: La voluntad de creer (The will to believe), publicado en el New World en junio de 1896 (Kurtz, 1972: 143-154), originariamente una alocución a los Clubes Filosóficos de las Universidades de Brown y Yale, y Las variedades de la experiencia religiosa (The varieties of religious experience) (James, 1986), que recoge el contenido de las conferencias Gifford, pronunciadas por James en Edimburgo, en 1901-1902. En ambos, y entre ambos, encontraremos la esencia de su posición por lo que hace a esta cuestión crucial. Para poder comprender esa posición en toda su amplitud, sin embargo, nos será preciso aclarar ante todo la

terminología técnica que aquí utiliza nuestro autor.

Todo aquello que pueda proponerse como un posible sujeto de creencia, señala James, es una "hipótesis". Una hipótesis se llamará "viva" cuando atraiga a aquél a quien se le propone como una posibilidad real; el grado de "viveza" de una hipótesis será pues el correspondiente a la disposición a actuar que provoque la hipótesis, siendo así que cuando existe una tendencia a actuar hay, precisa James, una tendencia a creer. Una hipótesis será máximamente viva, en consecuencia, cuando incline a actuar de forma irrevocable. La elección entre dos hipótesis, por lo demás, será llamada "opción". Y se distinguirán tres tipos de opciones:

a)Opciones vivas o muertas, según que se planteen, o no, entre hipótesis vivas.

b)Opciones impuestas o evitables, según que exista, o no, posibilidad de evitar la elección, dado que se trate - o no - de un dilema fundado "en una disyuntiva lógica completa'.

c)Opciones importantes o triviales, según que la decisión se plantee, o no, respecto a una oportunidad única, en el sentido de que dejar pasar esa única oportunidad suponga - o no - perder el premio con tanta seguridad como intentarlo y perder.

Por último, una opción será calificada de "genuina,, cuando reúna la triple condición de ser importante, impuesta y viva.

Es éste un armazón teórico sobre el que James va a poder apoyar una posición fundamental -y confesadamente - pascaliana: hay corazón y cabeza, razones del uno y razones de la otra; cuestiones científicas, que sólo afectan a la existencia de las cosas, y cuestiones morales, que se ocupan de valores. Hay una parte intelectual en el hombre, y otra pasional, volitiva. ¿Y qué suele ocurrir? Que, por lo común, nuestras opciones, en lo que hace a la primera parcela de la vida, no suelen ser "genuinas". Eso explica que en cuestiones "científicas" sea perfectamente hacedero no verse obligado a optar, sino poder esperar, desde el perfecto y desapasionado equilibrio de quien puede preferir una verdad aplazada a una falsedad inmediata, a que una evidencia empírica, una prueba sensible, en la que nuestro propio anhelo no tenga nada que ver, nos garantice nuestra creencia. Tal es el procedimiento usual, y al que por lo general tratamos de ajustarnos en nuestra conducta. Ahora bien: ¿puede ser esto siempre así? Y todavía más: ¿debe ser esto siempre así?

La respuesta de James es resueltamente negativa. Hay otros planos de la vida, sostiene, en los que esa espera desapasionada sencillamente no puede darse. Primero, porque se trata de cuestiones morales, en las que no cabe aguardar a la prueba empírica, sino que apelan ante todo a nuestra voluntad. Segundo, porque se trata de un campo donde, a diferencia de lo que ocurre en el anterior, más de una vez es la propia fe en la

existencia de algo la que ayuda a crear ese mismo algo. Así, el poner ya en práctica las consecuencias que tendría algo que puede llegar a ser, es a saber, el trato confiado y caballeroso propio de alguien que le resulta agradable a alguien, ayuda a crear la propia condición de esas conductas, esto es, el agrado. En estos y parecidos casos, el deseo de una verdad produce esa misma verdad. ¿No había sostenido James la tesis de que el primer acto de libertad es creer en la libertad? Siguiendo esta misma intuición básica, le vemos ahora defender que en ciertos supuestos, entre los que pueden contarse un enamoramiento, o el funcionamiento de un organismo social, la fe en un hecho crea su propia verificación, hasta el punto de que quizá ese hecho no podría producirse en absoluto de no darse, insistimos, esa fe preliminar en su propia verificación.

Hay, pues, posturas en las que el influjo pasional no es sólo inevitable, sino un determinante legítimo de la elección. De todo lo cual empieza ya a desprenderse la tesis nuclear de ese "sermón" que es The will to believe: siempre que se trate de una opción genuina, irresoluble en el terreno intelectual, no sólo se puede, sino que se debe optar desde nuestra parte pasional. Pues negarse a decidir en tales circunstancias ya es una decisión pasional, tan pasional como decidirse a resolver; y adoptar semejante actitud supone tanto riesgo como privarse de la verdad. Porque en el caso de opciones vivas que el entendimiento, por sí solo, no es capaz de resolver, nada sería más absurdo que una regla intelectualista que me impidiera reconocer la verdad, si es que tal fuera el caso. Por eso, escribe James "me niego a obedecer el precepto del científico de imitar su estilo de opción en un caso en el que mi propio interés es suficientemente importante para darme el derecho de escoger mis riesgos personales". Así, señala, defender la omniaplicabilidad de la máxima que pide "esperar a la evidencia' tendría sentido si nuestro intelecto fuera perfecto, si tuviéramos "una campana que repique para decirnos con certeza cuándo estamos en posesión de la verdad". Pero si "somos empiristas", si sabemos que no existe tal campana, claro que podríamos esperar, pero así nos exponemos a un peligro en nada menor al peligro que supone creer. ¿Quién ha asegurado al escéptico, con su morboso temor al error, que un error debido al miedo es peor que uno causado por la esperanza?

6.2. La esencia de un fenómeno complejo

Ahora bien, ¿qué cabe decir, desde esta perspectiva, sobre la religión y la actitud religiosa? En Las variedades, un estudio mucho más atento al testimonio individual que a las grandes defini ciones, James ha intentado encontrar las notas comunes a la vida religiosa partiendo ante todo del contenido inmediato de la conciencia devota y tratando de juzgar el valor de la religión para la vida humana por sus resultados, por sus frutos y no por sus raíces. Así entendida, la vida religiosa incluye, según James, las siguientes creencias:

1. Que el mundo visible constituye una parte de un universo más espiritual del que extrae su sentido esencial.

2. Que la unión o la relación armónica con este universo superior es nuestro verdadero objetivo.

3. Que la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental, ya sea "Dios" o "Ley" constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico (James, 1986: 363).

La religión incluye, además, dos características psicológicas:

4. Un entusiasmo nuevo que se agrega a la vida en calidad de un don o presente, tomando la forma de encantamiento lírico o llamada a la honradez y al heroísmo.

5. Una seguridad y sensación de paz, y, en relación con los demás, una preponderancia de sentimientos amorosos (Ibídem).

Qué nombre se le dé es, para nuestro autor, indiferente. Aceptará cualquier nombre para la religión que analiza siempre que se trate de la doble creencia en a) que hay un orden invisible y b) que nuestra felicidad consiste en ajustarnos a él; cuya esencia parece consistir en el pedir ayuda, y cuyo centro es pues el interés del individuo por su destino personal y privado. Así entendida la religión, James no tendrá ningún inconveniente en reconocer que "el intento por demostrar, a través de procesos puramente intelectuales, la verdad de las intuiciones liberadoras de la experiencia religiosa directa es absolutamente desesperanzador" (James, 1986: 340). La religión es absolutamente contraria a la ciencia, porque la religión nos hace ver el universo no como un "algo" impersonal, sino como un "alguien" personal, y la ciencia repu dia el punto de vista personalista. La religión, por ello, efectúa una llamada directa a nuestros centros volitivos y - como ocurre en los casos en que las relaciones se establecen de persona a persona - requiere nuestra propia colaboración activa en orden a crear las condiciones de posibilidad de esas relaciones personales y hacerles rendir sus frutos.

La religión, por ende, o la hipótesis religiosa, entra directamente en el área de las opciones genuinas: es una opción importante, porque la indecisión supondría perder un bien de enorme importancia; impuesta, porque no se trata de una cuestión eludible, y viva. De negarse a decidir una cuestión como ésta, en efecto, ¿no perderemos, tan seguramente como si la religión fuese falsa, los frutos de la religión? Pero estos frutos no son cosa despreciable:

> Los impulsos de la caridad, la devoción, la confianza, la paciencia, el coraje, hacia los que las alas de la naturaleza humana se extienden, provienen de ideales religiosos (James, 1986: 199).

Todos estos frutos, añade James, pueden ser reducidos, a su vez, a un común

denominador: la santidad (1986: 207); una santidad común a todas las religiones y cuyas características serían:

1. La sensación de vivir una vida más abierta que la de los pequeños intereses egoístas de este mundo, y la convicción, no sólo intelectual sino sensible, de la existencia de un Poder Ideal [...].

2. La sensación de la continuidad amistosa del Poder Ideal con nuestra vida, y una rendición voluntaria a su control.

3. Una libertad y una alegría inmensas son los perfiles de esa individualidad ajena al egoísmo.

4. Un cambio del centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía hacia el "sí, sí", y lejos del "no", por lo que respecta a las aspiraciones del no ego (James, 1986: 208).

Ascetismo, fortaleza de alma, pureza, caridad, son igualmente consecuencias prácticas de la santidad. Por todo ello, resulta pertinente sostener, también, que toda auténtica religión es religión de salvación, en la medida en que todas las religiones, más allá de sus particulares dogmas, de sus dioses peculiares, coinciden en producir una cierta liberación, y liberación de una inquietud, a través de un proceso de conversión, esto es, un proceso por el cual las ideas religiosas, que podían ocupar un lugar periférico en la conciencia del individuo, pasan a ocupar un lugar central.

6.3. Pueden creer si lo desean, caballeros

Es mucho, pues, volvamos a insistir en ello, lo que la hipótesis religiosa comporta. Y así las cosas, carecerá de sentido preguntarse, desde el punto de vista de los "principios empiristas", desde el punto de vista proporcionado por el pragmatismo de Peirce, cuál es la "verdad" de la religión; pues ¿no es acaso cierto que el hombre natural considera garantía suficiente, a la hora de considerar algo como verdadero, el hecho de que se trate de algo valioso para la vida? A tenor de los principios generales del pragmatismo, en efecto, el pensamiento humano está orgánicamente conectado con su conducta. Cada diferencia teórica ha de producir una diferencia práctica. Y el valor efectivo de las ideas se mide por el valor de las consecuencias prácticas que producen: no hay otra manera de enfocar la religión como un estudio serio para hombres serios, observa james, que analizando las diferencias prácticas que, en el orden de la vida humana, produciría, o no, la existencia de Dios. Pero es algo tan relevante para nosotros como la posibilidad, o no, de la inmortalidad personal, la que parece pender de la disyuntiva mencionada.

En cierto sentido, por tanto, la historia de la religión es la historia del egoísmo humano. Y así ha sido siempre: las religiones se han acreditado desde antiguo por el

hecho de satisfacer necesidades vitales, de modo que si algún dogma ha violado otras necesidades, o han surgido nuevas religiones que satisfagan mejor las necesidades humanas que otro dogma atiende, el segundo ha sido indefectiblemente sustituido por el primero. "Cuando dejamos de admirar o aprobar lo que implica la definición de una deidad, acabamos pensando que esta deidad es inconcebible" (James, 1986: 251). Si "verdad" es, pues, "lo que `en conjunto' funciona" mejor, los servicios prestados por la religión, su utilidad para el individuo constituirán el mejor argumento en favor de su veracidad; y por cierto que los hombres miran la felicidad que una creencia religiosa les aporta como la mejor prueba de su verdad. Creemos lo que nos hace felices.

Si pues el fruto más típico de la religión es la santidad, y ésta se presenta como un ideal humano recomendable, siendo así que sólo la religión parece capaz de proporcionar dicho ideal, cualquier creencia teológica (la que en principio se adecue mejor a las particularidades de cada persona) que produzca "santidad", sentimientos de renovación, seguridad, júbilo, paz, etc. quedará acreditada automáticamente. De modo general y por término medio, en suma, puede afirmarse que la religión es positiva desde el momento en que su fruto, la santidad, lo es (James, 1986: 283).

Y es más: la religión, según hemos visto anteriormente, nos acerca al reconocimiento de la existencia de una región no visible del mundo. Pero esa región no puede ser simplemente ideal, ya que produce efectos en este mundo. Actúa sobre nosotros, trastoca nuestras vidas, nos "convierte", nos "salva'. Ahora bien, nada que produce efectos reales en nuestra realidad puede a su vez, señala James, ser irreal. Por eso es por lo que la religión instintiva de la Humanidad dice: Dios, que produce efectos reales, ha de ser real.

Una vez más alcanzamos la misma conclusión: la opción acerca de la hipótesis religiosa no puede ser sino una opción genuina. Y lo que James quiere defender a todo trance es que, frente a las pretensiones imperialistas de la lógica aséptica, desprejuiciada en apariencia, desimplicada en apariencia, del Perfecto Contemplador Teórico, existen parcelas de lo real donde rige otra "lógica"; parcelas respecto de las cuales existe el derecho (right), la libertad (freedom) o, en la más infeliz de las formulaciones (y por eso mismo la más justamente criticada), una voluntad (will) de y para creer; un derecho a arriesgar la propia vida apostando por lo que acaso sea, sí, falso, pero acaso nos proporcione, mediando nuestra propia creencia - aquí condición de posibilidad - una apertura del horizonte espiritual que perderemos tanto si no existe como si no apostamos por ella. James defiende el derecho a la fe, pero no desde la pura voluntad arbitraria, sino desde la comprensión racional de que quizá sin esa fe previa en el objeto del anhelo nunca podrá llegar a ocurrir lo anhelado. Tan sólo defiende, en otros términos, su derecho a que la lógica "científica", "intelectualista", respete terrenos en los que, por principio, no tiene por qué intervenir.

> Creo que las peticiones del científico sectario son, como mínimo, prematuras [...]. Al fin y al cabo, ¿qué son nuestras verificaciones sino experiencias acordes

> con sistemas de ideas más o menos aislados (sistemas conceptuales) que nuestras mentes han estructurado? Sin embargo, ¿por qué en nombre del sentido común debemos asumir que únicamente uno de estos sistemas de ideas puede ser verdadero? [...]. Por tanto, evidentemente, ciencia y religión son llaves genuinas para abrir la cámara del tesoro del mundo a quien sepa usar ambas; es igualmente evidente que ninguna de las dos excluye el uso simultáneo de la otra [...]. Desde este punto de vista, religión y ciencia, cada una verificada en su manera, en cada momento y en cada vida, serían coeternas (James, 1986: 100-101).

Si la verdad mística, en efecto, demuestra ser una fuerza vital, ¿por qué habríamos de negarle su valor? ¿No es cierto que nuestras creencias "racionales", en realidad, están basadas en una evidencia similar, y tan de hecho, como la que el místico relata? Es una postura liberal, en definitiva, la que aquí mantiene james:

> Ninguno de los dos bandos debe poner vetos al otro, ni lanzarle expresiones insultantes. Al contrario, es nuestro deber respetar profunda y gentilmente la libertad mental de los demás: con ello, lograremos crear la república intelectual y solamente así tendremos ese espíritu de sincera tolerancia sin el cual toda tolerancia exterior queda desprovista de alma y que constituye la gloria del empirismo; sólo entonces viviremos y dejaremos vivir a los demás realmente, tanto en el terreno especulativo como en el práctico (James, W. J. W., 1979: 33).

6.4. Una opción personal

Este es el liberalismo en materia religiosa que sus principios pragmatistas le permiten. ¿Cómo rechazar a priori la hipótesis del Absoluto, se preguntó en efecto James en la octava de las conferencias (Pragmatismo y religión) contenidas en Pragmatismo (James, 1907), si desde el punto de vista pragmatista ninguna hipótesis de la cual se desprendan consecuencias útiles para la vida es rechazable, siendo así que lo que ante todo demuestra la historia de la religión es la utilidad del Absoluto? (James, 1954: 209). "Si las ideas teológicas prueban poseer valor para la vida, serán verdaderas para el pragmatismo en la medida en que lo consigan. Su verdad dependerá enteramente de sus relaciones con las otras verdades que también han de ser conocidas" (James, 1954: 70).

Esa religión de james, sin embargo, no será evidentemente una religión "tradicional", "ortodoxa', sino una religión "pragmatista'. El pragmatismo, recordémoslo, se concibe ante todo como un intento de mediación entre espíritus débiles y espíritus rudos, racionalistas y empiristas. En la medida en que los segundos prescinden por entero de la religión, el pragmatismo se aparta de ellos, y admite la validez de la hipótesis religiosa. En la medida en que rechaza igualmente, sin embargo, el monismo idealista, la religión pragmática genuina será una religión pluralista; una religión que, frente al entusiasmo racionalista por la idea de necesidad y su fórmula típica, "el mundo debe ser salvado",

subraya su apego a la idea de posibilidad y su fórmula propia: "el mundo puede ser salvado". Esta vía media religiosa es, pues, ni optimista ni pesimista, sino meliorista: el meliorismo, escribe james "no considera la salvación necesaria ni imposible, sino una posibilidad que se hace tanto más probable a medida que se hacen más numerosas las condiciones reales de salvación". El pragmatismo, pues, ofrece a James algo capital: el derecho a optar, a adoptar partido por la esperanza de una reconciliación, de una salvación total (James, 1954: 225).

Ésta es la esencia del teísmo pragmático o meliorista, cuyo objeto último, Dios, como resultado de todo lo dicho no tiene por qué adecuarse a las características tradicionalmente atribuidas a Dios. ¿Por qué, en efecto, suponer infinito a ese Dios? La actitud religiosa no postula sino la conciencia de continuidad respecto a otra conciencia sobrehumana que se constituye en fuente de las experiencias de salvación. Si ese "Dios" fuera finito, sin embargo, se abrirían tres posibilidades, ninguna de las cuales está lejana del sentir de James: a) se explicaría la presencia del mal en el mundo; b) se haría un lugar a la participación consciente y activa del hombre en el mejoramiento de dicho mundo; c) se daría un fundamento a la radical apertura e incompletitud del mundo y del futuro. El teísmo pragmático de James, en consecuencia, termina dibujándose como la creencia en un Dios finito, limitado, garante por ello mismo de una doble apertura: la apertura del hombre y la apertura del mundo.

Despejada la cuestión religiosa, enfrentémonos ahora al segundo de los temas anunciados: el problema de la verdad. ¿Cuál es la doctrina defendida por James al respecto?

6.5. La génesis de la verdad

6.5. z. Que la verdad acontece

Pocas aportaciones tan típicamente jamesianas al pragmatismo como su teoría de la verdad. Cierto es que ya Peirce tuvo su propio concepto de "verdad". Pero igualmente es cierto que el pragmatismo (esto es, la creencia en la máxima pragmática) (5. 9) fue ante todo, para Peirce, un método de determinación del significado real "de cualquier concepto, doctrina, proposición, palabra u otro signo" (5. 6). Peirce, explícitamente, no llegó nunca a aplicar esa máxima a la clarificación del significado del término "verdad". Fue James quien acometió esa empresa, y fueron sin duda los desastrosos resultados que alcanzó (desde el punto de vista de ese pensar con exactitud que Peirce, desolado, predicaba a su amigo sin demasiado éxito) los que obligaron en parte a Peirce a buscar para su propia versión del pragmatismo ese nombre que, por su fealdad, juzgó a salvo de ladrones de niños: pragmaticismo. En efecto, "el irónico resultado de su intento fue que James, utilizando la máxima de Peirce, produjo una teoría de la verdad que diverge radicalmente de la propia visión de Peirce. Mientras Peirce ofrece una concepción ideal y absoluta de la verdad, James formula una interpretación práctica y relativa' (Scheffler,

1974: 103). Seguiremos la interpretación jamesiana del concepto de verdad a través de dos textos fundamentales: a) Concepción de la verdad según el pragmatismo (James, 1975: 155-180) y b) El significado de la verdad (James, 1957). La primera es la VI de las Conferencias Lowell (1906) y Columbia (1907) reunidas en el volumen llamado Pragmatismo. El segundo vio originariamente la luz en 1909.

La respuesta pragmatista al problema de la verdad, esto es, la respuesta suya, de Schiller y de Dewey a la pregunta "¿por qué?" aplicada a la verdad, es, a juicio de James, la única auténticamente adecuada a la situación que puede darse. Y no sólo adecuada, sino tan obvia, que siendo como era en aquellos días objeto de feroces críticas, lo probable es que acabe pasando a ser propiedad de sus propios adversarios. ¿En qué consiste esa teoría?

Se trata de una polémica parcial con, y al mismo tiempo una profundización en las conclusiones de la teoría intelectualista de la verdad. Pragmatistas e intelectualistas, en efecto, coinciden pacíficamente en considerar la "verdad" como una propiedad de las ideas, y en referirse a esa propiedad con el término "adecuación", adecuación a la realidad. La contienda surge cuando se trata de averiguar, a continuación, qué queremos decir con esa palabra, "adecuación". El intelectualismo interpreta la adecuación de un modo estático y especulativo, esto es, contemplativo: adecuación significa, para esta corriente, "copia". "Pero la gran suposición de los intelectualistas es que la verdad significa esencialmente una relación estática inerte. Cuando ustedes alcanzan la idea verdadera de algo, llegan al término de la cuestión. Están en posesión, conocen, han cumplido ustedes un destino del pensar" (James, 1954: 157). Frente a esto, la interpretación pragmatista es dinámica, práctica y problematizadora:

1. La verdad, para el pragmatista, "acontece" a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber, el proceso de verificarse, su verificación. Su validez es el proceso de su valid-ación (James, 1954: 158).

2. Esto es así porque, para el pragmatista, no hay otro significado de "verdad", no hay otra cosa que pueda ser conocida de ella, que averiguar concretamente qué diferencia precisa, qué modificación real de la experiencia individual se derivará del hecho de que una idea o creencia sea verdadera. Y la respuesta a esa pregunta es que "ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar; ideas falsas, las que no" (James, 1954: 1 57). La diferencia introducida por el concepto de verdad en el contenido de la idea es, pues, que ésta será verifica-ble, asimila-ble, o, dicho con la terminología de James (James, 1957), actuable. Pero si la "verdad" de una idea es su actuabilidad, pues sólo la condición de "actuable" establece una diferencia práctica entre las ideas verdaderas y las que no lo son, "actuable" es una condición que la idea no puede tener antecedentemente, sino que sólo le cabe llegar a alcanzar. Y eso, en el

propio proceso de su puesta a prueba. Ergo.

3. El intelectualismo racionalista no parece admitir sino un único concepto de "realidad", concepto que modela sobre la experiencia con los objetos naturales que se nos presentan en la vida diaria. Y no es falso que podamos, con nuestros conceptos, representarnos esos objetos, copiarlos. Hay, sin embargo, de hecho, a) tres tipos de realidad respecto de los cuales establecemos la verdad de nuestros enunciados: los hechos concretos, los géneros abstractos y, por último, el cuerpo de verdades ya poseídas con antelación (James, 1954: 164-165); b) una infinidad de casos en los cuales apenas cabe pensarse en una "copia' de las realidades en cuestión.

Los puntos a) y b) se encuentran estrechamente enlazados entre sí. ¿Qué sentido puede darse, en efecto, a la "adecuación", frente a hechos concretos, sí, pero tan difícilmente representables como (el ejemplo es de James) el "andar" de un reloj, o nociones como "tiempo pasado", "fuerza", "espontaneidad"? ¿Acaso verificamos directamente los hechos del pasado? ¿Y no renunciamos, puesto que todas las cosas caen bajo géneros, y ninguna existe singularmente, a verificar directamente las ideas que ya hemos verificado en un representante del género en todos los demás miembros de la clase?

Para James, estas circunstancias se explican por el hecho de que "nuestra experiencia se halla acribillada de regularidades", de modo que una partícula de experiencia puede servir - y de hecho sirve constantemente - como signo de otra partícula; y eso explica también que podamos conocer el pasado: lo conocemos indirectamente en virtud de las prolongaciones del mismo, o "efectos" suyos, en el presente actual.

Dos conclusiones se extraen de este análisis:

1. El número de verdades directamente verificadas o verificables es infinitamente menor que el de verdades no verificadas ni directamente verificables, pero sí indirectamente verificables. Con una comparación archicélebre:

> La verdad descansa, en efecto, en su mayor parte sobre su sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias "pasan" en tanto que no haya nadie que los ponga a prueba, del mismo modo que pasa un billete de banco en tanto que nadie lo rehúse. Pero todo esto apunta a una verificación directa en alguna parte sin la que la estructura de la verdad se derrumba como un sistema financiero que carece de respaldo económico (James, 1954: 162).

2. Ahora bien: por lo mismo, los procesos indirectamente o potencialmente verificables son, de hecho, tan verdaderos como los que se verifican en realidad.

Estos son los caminos a cuyo través James llegará a sostener que el propio análisis de la experiencia nos impone una ampliación y una liberalización del concepto de adecuación. Supuesto lo dicho, "adecuación" no será, ahora, sino "cualquier proceso de conducción de una idea presente a un término futuro, a condición de que se desenvuelva prósperamente" (James, 1954: 167).

El estricto concepto de "adecuación" y de "copia", en suma, no sería sino un caso particular del mucho más amplio concepto de "guía", "conducción" u "orientación": "La adecuación, así, pasa a ser esencialmente cuestión de orientación, orientación que es útil, pues se ejerce en dominios que contienen objetos importantes" (James, 1954: 167). Llamamos, en este sentido, "verdaderos" a aquellos pensamientos inspirados por un momento de la experiencia, cuando queremos señalar el hecho de que antes o después, guiados por tal experiencia, volveremos a sumergirnos en los hechos particulares, "estableciendo así ventajosas conexiones con ellos" (James, 1954: 160). La verdad, así, se entrelaza indisolublemente con la idea genérica de "ser guiado", de "ser con ducido", y conducido por un momento de la experiencia a otros momentos de la misma experiencia que valen la pena. "`Verdad' significa siempre lo mismo que significa en la ciencia: `las ideas (que no son sino parte de nuestra experiencia) llegan a ser ciertas en cuanto nos ayudan a entrar en relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia" (James, 1954: 60).

James quiere, indiscutiblemente, resituar los para él monolíticos conceptos intelectualistas de "conocimiento", "verdad" y "adecuación" en un contexto más amplio que, a la vez, logre flexibilizarlos y "devolverlos a la tierra". No le preocupa "la' Verdad, le preocupan "las" verdades, en plural, porque "la" Verdad es tan sólo "un nombre colectivo para los procesos de conducción realizados in rebus, con esta única cualidad en común, la de que pagan" (James, 1954: 168-169). La noción de "la" Verdad no es sino un ídolo de la tribu, "el ídolo perfecto del espíritu racionalista" (James, 1954: 185). Y en El significado de la verdad hará notar, una vez más, que lo que llamamos "conocer" puede que en realidad no sea sino un modo de "entrar en relaciones fructíferas con la realidad", un medio de interactuar con la realidad; y el "copiar", por su parte, sólo una de esas relaciones cognoscitivas en sentido amplio: "son verdaderos aquellos pensamientos que nos guían hacia una interacción benéfica con cosas particulares sensibles cuando se presentan, las copien o no por adelantado" (James, 1957: 103). Tales pensamientos serán verdaderos; esto es: instrumentalmente verdaderos.

"Conducción", "guía", 11orientación".... y orientación siempre hacia una interacción fructífera, rentable, que "pague"; una orientación de valor efectivo. Ahora bien, la plausibilidad de la teoría, desde un punto de vista pragmático, radica en que, al reinsertar así el concepto de "conocimiento" y de "copia" en el marco de un sistema conceptual más abierto, James reinterpreta no sólo el concepto de "verdad" en lo que atañe al lado eidético o conceptual, sino también al lado de la "realidad" a la que aquél tiene que adecuarse. Éste es, a nuestro juicio, un punto capital, no sólo por lo que representa en

orden a la defendibilidad (si alguna tiene) de la hipótesis, sino porque la teoría jamesiana de la verdad ha de ser entendida en el marco teórico proporcionado por la doctrina del empirismo radical, que es una interpretación glo bal de la realidad. ¿Qué queremos decir? Que a todo lo largo de la discusión del tema de la verdad, a despecho de vacilaciones, ambigüedades y otras lacras tantas veces señaladas a su estilo de exposición, alienta una idea, típica del empirismo radical, sobre la cual y sólo sobre la cual se dibuja la teoría de la verdad: que la verdad no consiste en una relación a establecer (como supone el intelectualismo) entre la experiencia y algo que está, supuestamente, "más allá" de la experiencia, esperando para que, pasiva mente, el espectador-contemplador, ajeno a toda manipulación del mismo, se limite a "copiarlo". Ocurre, antes bien, que:

1. Las creencias forman parte de la suma total de la experiencia.

2. "Realidad" significa "realidad experimentable".

3. El rasgo más fundamental de nuestra experiencia es que consiste en un proceso de cambio.

4. En consecuencia de todo, tanto la realidad como las verdades humanas están, ambas, en un proceso constante de cambio y mutación, cuya meta final, si acaso, es sólo un punto ideal de convergencia.

5. La verdad, como relación, no corre pues entre "ideas" y "realidades no-humanas", sino entre partes de la experiencia: entre partes conceptuales de la experiencia y partes del orden perceptual; o, si se quiere, entre partes menos fijas de la experiencia, que actúan como predicados, y otras relativamente más fijas, que son los sujetos.

> La verdad puramente objetiva, aquella en cuyo establecimiento no desempeña papel alguno el hecho de dar satisfacción humana al casar las partes previas de la experiencia con las partes más nuevas, no se halla en lugar alguno (James, 1954: 64-65).

6.5.2. Y acontece para bien

Éste es el marco teórico, insistimos, en que se desenvuelve la definición última de la verdad ofrecida por James: significa que, para el pragmatista, la experiencia está en mutación, y se comprende desde el futuro, mientras que, para el intelectualista, la realidad está ya hecha y se entiende desde el pasado. Pero es que, además, para el pragmatista - lo hemos recalcado ya - la verdad así entendida tiende a confundirse, sin más, con lo valioso: "Si siguieran el método pragmático... verían que su nombre es el inbegriffde casi todo lo que es valioso en nuestras vidas" (James, 1957: 99). El pragmatismo es una teoría genética de la verdad, en la medida en que responde a la

pregunta acerca de por qué siguen y deben siempre seguir las personas la verdad. Y la respuesta es que "verdad", para el pragmatista, no es sino "un nombre para clasificar todas las clases de valores definidos que actúan en la experiencia" (James, 1954: 67). "La verdad es una especie de lo bueno" [...] "La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas" (James, 1954: 71-72).

Cuando una idea se cumple y puede verificarse, sostiene James, es indiferente decir de ella que "es útil porque es verdadera" o que "es verdadera porque es útil". "Ambas frases significan exactamente lo mismo" (James, 1954: 154). "Una idea es `verdadera' en tanto que creerla es beneficioso para nuestras vidas" (James, 1954: 71). La verdad de la ciencia, en suma, es aquello que nos proporciona la máxima satisfacción: la verdad no difiere en lo esencial de los "bienes", de la salud o la riqueza. "Hablando abstractamente, la cualidad `verdadera' puede decirse que es absolutamente valiosa y la cualidad `falsa absolutamente condenable: se puede llamar a la una buena y a la otra mala" (James, 1954: 177-178). Lo cual no quiere decir, sin embargo, que James entienda por "verdadera" cualquier idea surgida por la experiencia que nos proporcione satisfacciones subjetivas; nada puede llegar a ser "verdadero" sin pasar un doble control: que conduzca a términos sensibles susceptibles de verificación, y que, insertándose como se inserta en el cuerpo de verdades, heredadas o adquiridas, que el individuo ya posee, las perturbe mínimamente. "Lo que nos conviene es verdadero, a menos que la creencia no entre en conflicto incidentalmente con otra ventaja vital" (James, 1954: 73). "Ahora bien: en la vida real, ¿con qué beneficios vitales se halla más expuesta a chocar cualquier creencia particular nuestra? ¿Con cuáles sino con los beneficios vitales aportados por otras creencias, cuando éstas prueban ser incompatibles con aquéllas? En otras palabras, el enemigo mayor de cualquiera de nuestras verdades puede serlo el resto de nuestras verdades" (James, 1954: 73).

Dicho en otros términos: James parece sugerir que las doctrinas tradicionales acerca de la relación de verdad, la teoría de la correspondencia y la teoría de la coherencia, pueden derivarse de una matriz común, la teoría pragmático-(empírico-radical) de la verdad; teoría que introduce los dos polos de la relación, las ideas y la realidad, en un círculo común de experiencia en constante mutación, en el interior del cual "hechos" y "proposiciones" se transforman entre sí, mutua, correlativa e interdependientemente, pero sin llegar nunca a confundirse:

> Las verdades emergen de los hechos, pero vuelven a sumirse en ellos de nuevo y los aumentan: esos hechos, otra vez, crean o revelan una nueva verdad (la palabra es indiferente) y así indefinidamente. Los hechos mismos, mientras tanto, no son verdaderos. Son, simplemente. La verdad es la función de las creencias que comienzan y acaban entre ellos (James, 1954: 174).

6.5.3. Las debilidades de una teoría

Expuesta a grandes rasgos, y acaso limada de sus ambigüedades, ésta es la teoría jamesiana de la verdad. Respecto de esa teoría, sin embargo, dos cosas resaltan sobremanera: primero, el sinnúmero de críticas que se hicieron y se hacen a la misma; segundo, la incapacidad manifiesta de james para comprenderlas, para comprender cómo no le comprendían. Bien es verdad que buena parte de tales críticas se vieron reforzadas por la falta de precisión con que James expresó su postura; pero ocurre, sobre todo, que esa convertibilidad - llave de la tesis - que defendió entre las proposiciones: "todo lo verdadero es útil' y "todo lo útil es verdadero", sencillamente es un error lógico -y notable-. De "todo lo verdadero es útil' no puede extraerse "todo lo útil es verdadero", porque la conversión simple, en lógica clásica, sólo es válida para las universales negativas y las particulares afirmativas; y siendo la proposición, en este caso, universal afirmativa, la conversión correcta sería la llamada conversión por accidente: "algunas ideas buenas son verdaderas". Tal es la objeción fundamental, de la que el propio Dewey habría de hacerse cargo (Dewey, 1916: 318), que sin duda Peirce detectó inmediatamente, y que, pese a todas las cautelas y matices aportados por James, continuó haciendo dudosa la teoría. Esto, en primer término. Porque también ha solido aducirse en contra de James el haber crasamente confundido lo que son las consecuencias que se derivan de una proposición creída con las consecuencias de creer una proposición. Y hay que reconocer que, al menos, la forma de algunas de sus expresiones propician en efecto que esa réplica se formule.

Ahora bien, a nadie se le oculta que el fuerte de james nunca fue, precisamente, la lógica formal. Estaba mucho más interesado en cautivar a su auditorio con sugerencias e indicaciones que en convencerle con razonamientos exactos. Y sin embargo, acaso algo de lo que arriba se insinuó pudiera servir, si no para defender, sí al menos para aclarar el sentido y el marco en que James interpretó la verdad. La teoría, seguramente, pecará contra la lógica, pero quizá porque esa lógica responde, a su vez, a la concepción estático-racionalista de la realidad y del pensamiento. En el contexto, en cambio, de la "lógica" de una experiencia que tiene a "ideas" y "cosas" como partes o momentos suyos en constante y co-rrelativo cambio e inter-actuación, en el contexto de ideas-en-mutación que nos conducen "agradablemente" a realidades-en-mutación, y ambas en el seno de la experiencia, ¿resulta tan absurda la teoría, aunque la lógica clásica la rechace? James pensaba que no; pero no cabe duda de que entonces (como él mismo así lo vio) el destino de su interpretación de la verdad está inextricablemente ligado al de la teoría conocida con el nombre de empirismo radical.

7

Empirismo radical y universo pluralista

7.1. Racionalismo y empirismo o monismo y pluralismo

La psicología de james, el pragmatismo de james, la teoría jamesiana de la verdad y, en definitiva, su análisis de las experiencias religiosas, son todos distintos caminos que parecen apuntar a un corazón común; corazón diversa, pero constantemente sugerido, anticipado, buscado: una teoría general acerca de la experiencia, o si se quiere, una teoría general sobre la realidad. Es, entre otros lugares, en las últimas páginas de Pragmatismo donde encontramos planteada en toda su crudeza la inevitabilidad de este paso decisivo:

> El contraste esencial es que para el racionalismo la realidad está ya hecha y completa desde la eternidad, en tanto que para el pragmatismo está aún haciéndose y espera del futuro parte de su estructura [...]. La alternativa entre pragmatismo y racionalismo, en la forma en que ahora se nos presenta, ya no es por más tiempo una cuestión de teoría del conocimiento, sino que concierne ala estructura del universo mismo (James, 1954: 197-198 [cursiva del autor]).

Cierto es que en algunos momentos de su discurso james desvinculó expresamente la aceptación del pragmatismo de la aceptación de esa otra teoría más amplia acerca de la realidad que llamamos "empirismo radical". Pero también lo es que, en otros pasajes, la teoría pragmática de la verdad se plantea como un paso "de primordial importancia" en orden a hacer prevalecer el empirismo radical. No es ello extraño, porque lo que el empirismo radical sostiene es algo que, para quien se haya asomado a las páginas de los Principios de psicología, conozca el pragmatismo de James y haya saludado su teoría de la verdad, apenas representa nada nuevo, sino sólo lo ya allí presentido o, incluso, explícitamente dicho. El empirismo radical, en efecto, consta, según James, de un postulado, la enunciación de un hecho y, por último, una conclusión generalizada:

> El postulado dice que las únicas cosas que se debatirán entre filósofos serán cosas definibles en términos obtenidos de la experiencia [...].
>
> La enunciación de un hecho consiste en que las relaciones entre las cosas, tanto las copulativas como las disyuntivas, son un asunto de tan particular y directa experiencia, ni más ni menos, como las cosas mismas.

> La conclusión generalizada se refiere a que, por tanto, las partes de la experiencia se mantienen unidas entre sí por relaciones que en sí mismas son partes de la experiencia. El universo aprehendido no necesita, en suma, ningún apoyo extraño metaempírico, porque posee en sí mismo una estructura concatenada o continua (James, 1957: 34-35).

Ahora bien, acerca del papel crucial que el empirismo radical jugaba en sus esquemas de pensamiento, William James no pudo ser más explícito: "Doy el nombre de `empirismo radical' a mi Weltanschauung (cosmovisión)", escribió en Un mundo de experiencia pura (A World ofPure Experience), texto recogido en los Ensayos sobre empirismo radical, de 1912. Es en el empirismo radical, indiscutiblemente, en el que su posición anti-racionalista, su sentido pluralista del universo y su concepción acerca de una "experiencia pura" vienen a concretarse en una visión suficientemente articulada y pretendidamente "total" del mundo.

"Empirismo radical', en efecto, es el nombre tras el que se oculta el último ajuste de cuentas de James con sus viejos fantasmas: con el monismo y el racionalismo, con el dualismo de realidad y conciencia y con la renuncia de los viejos empiristas a llevar hasta el límite sus propios principios. Es por eso por lo que en textos del último período -durante el cual James intentó, sin conseguirlo, dar a sus investigaciones una forma acabada y coherente-, reaparecen los temas de siempre, alterados únicamente, si acaso, en cuanto a la terminología y al matiz. Se trata todavía de sopesar el gran dilema, el dilema entre el espíritu fuerte y el débil, el escepticismo y el entusiasmo, la esperanza confiada o la resignación desesperanzada. Y de intentar dar a ambos una respuesta mediadora y mediada, inteligente y flexible. Porque sólo una forma "radical' de empirismo permitirá apartarse de los excesos monistas sin por ello repetir los errores del empirismo de cortos vuelos. Esto supuesto, lo esencial de la posición jamesiana nos parece que consiste en lo siguiente:

1. El racionalismo es aquella actitud que tiende a explicar la parte por el todo, lo particular por lo universal. El racionalismo, en consecuencia:

a)Es monista: su forma típica de pensar es la forma "todo" (all form).

b)Su concepción típica del mundo es la del "universo-bloque" (block-universe). Dicho en otros términos: el racionalismo se caracteriza por pensar en términos colectivos o indivisos. Esto le conduce a sostener la existencia de una realidad de realidades o realidad en cuanto tal, que incluye y domina todas las cosas. Por lo mismo,

c)el racionalista sostendrá que las relaciones entre las cosas, en el interior de esa unidad absoluta, son internas, inmediatas, actuales e instantáneas. En la realidad de realidades, hay una co-presencia de todo y en todo; en el todo, todo está

esencial y sempiternamente co-implicado y compenetrado con todo. Lo cual significa, a su vez: 1) que no hay más relaciones que las inmediatas; 2) que si llegara a producirse alguna desconexión, no habría posibilidad de volverla a establecer: cada cosa arrastra consigo a la totalidad del universo (James, 1909; James, 1912).

2. Por contra, el empirismo es aquella actitud que tiende a explicar el todo por las partes, lo universal por lo particular. El empirismo, en consecuencia:

a)Es pluralista. Su forma típica de pensar es la forma "cada" (each form). Es una filosofía de "mosaico".

b)Su concepción del universo es más propia de un "multiverso"que de un verdadero universo. Dicho en otros términos: el empirista se caracteriza por pensar en forma distributiva. Ve los "todos" como "cada uno", y los universales como abstracciones. Esto le conducirá a negar que haya una realidad que incluya todas las cosas. Cualquier intento que se haga de alcanzar lo omniabarcable lleva consigo, siempre, un "no del todo"; siempre hay algo que escapa al lazo parmenídeo; no hay proposición que no lleve un "y" detrás.

c)Por lo mismo, el empirista sostendrá que las relaciones entre las cosas, en el interior de esta abierta unidad del multiverso, son externas, posibles, mediatas y diferidas. Eso significa: 1) que las partes de la realidad pueden relacionarse externamente entre sí de múltiples formas, pero esas relaciones pueden ser tomadas y dejadas sin que ello afecte a la identidad de los objetos; 2) que una cosa puede estar conectada con otras a través de conexiones intermedias, aunque no mantenga respecto a ellas ninguna conexión inmediata; 3) cada cosa, pues, se sitúa de continuo en un contexto de infinitas relaciones posibles o mediatas con todas las demás realidades experimentales. Tan cierto es, pues, que no hay nada "sin relación" (esto es, que no hay nada sin entorno que lo rodee, que no hay objeto sin franja, que nada real puede considerarse simple), como que esas relaciones no tienen por qué actualizarse necesariamente: tener relaciones es necesario, pero el doble hecho de que esas relaciones sean posibles y externas garantiza la contingencia, la apertura y la libertad en el interior del mundo empírico pluralista.

d)El universo pluralista, por consiguiente, no es en absoluto un mundo incoherente. Lo que ocurre es que entre la férrea coherencia del férreo monismo y el anarquismo de los pluralistas extremos, la coherencia del universo que comentamos es una coherencia del tipo - dice James - de "contigüidad" (contiguity), "continuidad" (continuity), "concatenación" (concatenation), "sinequística" o de "conformidad" (strung-along type).

7.2. Experiencia hasta el final

Se entiende por empirismo "radical" aquella forma de empirismo que lleva hasta sus últimas consecuencias el postulado de "atenencia a la experiencia". La fórmula rezaría: "sólo lo que experimentamos, pero todo lo que experimentamos". Ahora bien, arrastrado por un prejuicio atomista y dualista que fue incapaz de superar, el primitivo empirismo (Locke, Berkeley, Hume sobre todo), se negó a reconocer que tan importantes son en la experiencia las relaciones conjuntivas como las disyuntivas. El empirismo, por el contrario, ha solido atender sobre todo a los factores de disyunción, aunque las relaciones, conjuntivas y disyuntivas, sean tan factores de la experiencia como las cosas que conexionan y desconexionan.

El empirismo radical, en suma, no es sino aquella posición teórica que considera que las relaciones que conectan las experiencias entre sí son, a su vez, relaciones experimentadas; y, por ende, tan reales, en cuanto experimentadas, como cualquier otra cosa que se experimente. Principio con el cual James trata únicamente de reflejar nuestra experiencia tal como realmente se nos presenta, con sus aspectos conjuntivos y sus aspectos disyuntivos, con su íntima unidad flexible, en proceso real de potenciación. El mundo y la propia persona, experimentados sin prejuicios, nos proporcionan experiencias de continuidad, pero también de discontinuidad, y sería absurdo tachar a alguna de ellas de ilusoria. El empirista radical, en definitiva, devuelve a la experiencia su auténtico sentido originario de continuidad-en-la-discontinuidad, salvando así los errores en que por igual cayeron empiristas y racionalistas. Los unos, no reconociendo sino la discontinuidad del mundo; los otros, intentando reconstruir la continuidad deshecha, reducida a átomos por los primeros, introduciendo principios más o menos metafísicos de unión.

> De toda esta artificialidad podemos salvarnos por un par de simples reflexiones: primera, que las conjunciones y separaciones son, en todo caso, fenómenos coordinados que, si consideramos las experiencias al pie de la letra, deben tomarse como igualmente reales; y segunda, que si insistimos en tratar las cosas como realmente separadas cuando se nos dan como unidas en forma continua, apelando, cuando se exige la unión, a principios transcendentales para superar la separación que hemos dado por cierta, debemos estar dispuestos a efectuar el acto contrario. Debemos invocar también principios más altos de desunión para hacer más auténticamente reales nuestras disyunciones meramente experimentadas. Si fracasamos, debemos dejar que las continuidades originalmente dadas se asienten sobre su propia base (James, 1912, W. J. W., 1976: 26-27).

El empirismo - nos hizo observar James - era una filosofía de mosaico. En los mosaicos las piezas están unidas por un cemento exterior a ellas en el que se insertan. Éste es el modelo "sustancia/yo transcendental/absoluto-que-reúne-lo-empírico-ydisperso" al que, en el fondo, racionalistas y empiristas se adscriben de consuno. No

hay tal cemento para el empirismo radical: "Es como si las piezas se pegaran por los bordes, formando su cemento las transiciones experimentadas entre ellas". Y sin embargo, todavía la metáfora sigue siendo engañosa, porque "en la experiencia actual las partes más sustantivas y las más transitivas se entremezclan continuamente entre sí", y por eso "no hay en general ninguna separación que necesite ser superada por un cemento externo; y cualquier separación que se experimenta realmente no se supera, queda y cuenta como separación hasta el final. Pero la metáfora sirve para simbolizar el hecho de que la experiencia misma, tomada en general, pueda crecer por sus bordes" (James, W. J. W, 1976: 42).

7.3. Y experiencia desde el principio

El empirismo radical, por último, guarda las más estrechas relaciones con la doctrina sostenida por James acerca de la naturale za de la experiencia. Nos referimos a la teoría de la "experiencia pura" o "absoluta", calificaciones definitivas de una visión antidualista de la experiencia que, evidentemente, los análisis anteriormente realizados ya han dejado presentir. Tratemos, sin embargo, de precisar en qué consiste la doctrina, apoyándonos para este cometido en uno de los más característicos ensayos de James, ¿Existe la conciencia"? (Does "Consciousness"exist?), texto de 1904 incluido en los Essays in Radical Empiricism (1912) (Ensayos sobre empirismo radical), actualmente tomo (1976) de las W. J. W. Citaremos por esta última edición.

A) Es una hipótesis formulada en estrecha relación con la negación jamesiana de la existencia de la "conciencia" como entidad aparte, negación que se complementa con la afirmación, sin embargo, de su existencia como función y función en la experiencia (James, W. J. W, 1976: 4): la función de conocer (knowing). No existe, pues, la conciencia, sino la función de conocer. Supuesta tal negación, el problema de James es explicar cómo se conocen de hecho los objetos, cómo llegamos a obtener información acerca de ellos.

B) El problema - se contesta James - simplemente se desvanece si se supone que no existe más que una estofa o material (stuffor material) primordial en el mundo, del cual y sólo del cual está compuesto todo, y si se llama a esta sustancia (stuff) "experiencia pura". Pues en tal caso, el conocer (knowing) podría explicarse como una especie particular de relación de uno a otro, en la cual pueden ingresar porciones de la experiencia pura. Esa relación misma, casi no habría ni qué decirlo, es parte también de la experiencia y uno de sus términos se convierte en el sujeto de conocimiento, el otro en el objeto conocido (James, W. J. W., 1976: 4-5).

C) La posición jamesiana se enfrenta pues, directamente, a toda concepción dualista de la experiencia y a toda defensa de un "alma' o "sujeto" sustancial; se enfrenta especialmente al neokantismo en cuanto último y mitigado reducto del dualismo que, una vez derrotado, arrastrará consigo la derrota de toda forma de dua lismo. Ahora bien, la

posición neokantiana en esencia significa para James una concepción de la experiencia como estando internamente constituida en forma dualística, con un elemento o factor de "contenido" (lo conocido) y un elemento o factor de conciencia, a extraer este último mediante análisis. Con una comparación que debía serle muy querida, es - dice James-, como si la experiencia fuera entonces una suerte de pintura universal de la que la "conciencia" representara el disolvente y el contenido el pigmento, con lo que el aislamiento de la conciencia se convierte en una operación de "substracción" mental (mental substraction) (James, W. J. W, 1976: 6).

D) Su visión de las cosas es exactamente la opuesta. La experiencia carece de semejante íntima doblez, y la separación de contenido y conciencia se hace "por vía de adición" (by way of addition): adición de una parte de experiencia a otras experiencias, de modo que al contacto con las mismas la primera pueda tener dos tipos distintos de uso o de función.

En este sentido, la tesis de James es que una parte de experiencia indivisible, en un cierto contexto, podrá desempeñar el papel de cognoscente o de "conciencia"; mientras que en otro contexto distinto esa misma porción indivisible de experiencia hará la función de objeto conocido, es decir, de "contenido de conciencia'; siendo así, por último, que nada se opone a que figure simultáneamente en dos tipos de contextos, y desempeñe, por ende, las dos funciones a la vez (James, W. J. W., 1976: 7). La experiencia, pues, es, a la vez, objetiva y subjetiva: el "dualismo" no es que se haya eliminado; es que se ha transformado en un problema de relaciones internas a la experiencia y ha adoptado, por ende - o por lo menos eso espera James - un sesgo verificable y concreto. Esta es la conclusión a la que se llega, prolongando en el sentido del método pragmático, las intuiciones de Locke (para quien la palabra "idea" significaba tanto "cosas" como "pensamiento"), y de Berkeley.

E) La "experiencia pura" podría entonces compararse a un punto que, situado en la intersección de dos líneas, pertenece a ambas, sin dejar de ser lo que es. Dicho con una comparación celebérri ma: la habitación donde se supone que se encuentra el lector de James es una "experiencia pura" que, idéntica a sí misma, pertenece por entero, sin embargo, a dos contextos distintos de relaciones que determinan su respectiva función: uno, la biografía del supuesto lector (en cuyo contexto la "habitación" cumple la función de "campo de conciencia'); otro, la historia de la casa a la que pertenece. Con relación al primero, la experiencia, la presentación (presentation), que es un puro eso (that), es terminus ad quem y a quo de un conjunto de operaciones "interiores"; con relación al segundo, lo mismo respecto a un conjunto de operaciones "físicas". Ambos conjuntos son incompatibles entre sí, de manera que lo que se diga como verdadero de la experiencia común, la "habitación", siguiendo una de las líneas, resultará falso en la otra, y viceversa (James, W. J. W., 1976: 8-9). La teoría, por lo demás, no es únicamente válida para las percepciones de lo presente. También - añade James - los conceptos o imaginaciones son, en sí mismos, puros "esos", segmentos de experiencia pura, que en un contexto actúan como objetos, en otro como estados mentales o contenidos de

conciencia. En una consideración es todo conciencia, y en la otra, todo contenido (James, W. J. W., 1976: 9-10).

F) Resumiendo: la habitación se cuenta dos veces: una, como objeto pensado; otra, como el pensamiento de ese objeto; una, como experiencia "objetiva" representada; otra, como experiencia "subjetiva' representante. Pero esta escisión, a la que sin embargo la experiencia está virtual o potencialmente dispuesta, no le afecta en lo esencial: objetividad y subjetividad son - señala James - atributos funcionales de la experiencia en cuanto "aprehendida" o "considerada" (taken), en cuanto "dicha" o "comentada" (talked-off). En su paridad no-diferenciada, pero diferenciable, la experiencia es un puro "eso", pero en cuanto tal, "válido", "verdadero" a efectos prácticos; es decir, algo sobre lo que cabe actuar. Precisamente, la duplicación de la experiencia en "conciencia" y "contenido" es una de esas actuaciones; una actuación que, por lo dicho, no podrá consistir sino en otra experiencia, aunque esta vez de carácter retrospectivo.

La experiencia pura, en otros términos, no es sino a cada momento el "campo inmediato del presente" (the instant field of the present) (James, W. J. W, 1976: 12-14). La experiencia pura es un presente simple que, sin embargo, se abre de inmediato a la relación externa que lo complejiza y escinde. Una experiencia pura es una experiencia unitaria en su mera presencia, que de continuo otras experiencias posteriores, de índole retrospectiva, las experiencias justamente de hablar acerca de la experiencia, escinden en experiencias-conciencia y experiencias-contenido-de-conciencia. (¿No hay aquí una circularidad? ¿No estaremos explicando la escisión de la experiencia por la actuación de uno de los polos de la escisión, el polo que llamamos retrospectivamente "conciencia"? ¿O es que acaso no puede ser otra la "lógica" del "estar-ya-siempre-en-la-experiencia'?) En virtud, pues, de ciertas relaciones que a su vez son experiencias, ciertas experiencias no solamente "son", sino que son conocidas.

G) Ahora bien, ¿quiere decirse con esto que James sostenía, pese a todas sus protestas, un monismo, el monismo de la experiencia? No lo juzgamos así. Se trataría más bien, a nuestro juicio, y una vez más, de mediar entre el monismo absoluto y el absoluto pluralismo; de reconocer tanto la continuidad como la discontinuidad de la experiencia y, al mismo tiempo, que esas mismas discontinuidad y continuidad son, entre sí, continuas y discontinuas. Dicho en otros términos: no monismo, sino monismo neutral; el monismo de una "materia' única que no es ninguno de los polos de la dualidad que re-úne (ne-uter), pero que a la vez se disocia de continuo en ellos. La experiencia es siempre "lo que es", auto-idéntica y una, pero también está íntegra y entera en cada uno de los contextos relacionales con respecto a los cuales se auto-diferencia. La auto-identidad, pues, le pertenece tanto y tan por entero como la auto-apertura a las relaciones y la auto-diferenciación. ¿Conjeturaríamos que a James, aunque poco o nada entendiera a Peirce, algo le alcanzó, a través de éste, de una antigua forma de pensar, la forma escotista? ¿O acaso ocurre, más bien, que lo que aflora en el pensamiento de James es una estructura profunda del pensar, una estructura común al pensar triádico, al pensar continuista, al

pensar dialógico, al pensamiento de la neutralidad, que en cada una de estas corrientes, a la vez, se diversifica? No tenemos espacio para desarrollar este aspecto de la cuestión. Volvamos a james.

Que las doctrinas examinadas son algo ya antiguo en James, podrá reconocerlo sin dificultad cualquier lector del capítulo IX de los Principios de psicología - el dedicado a "The Stream of thought"-. Es de hecho, si no nos equivocamos, la intuición fundamental que guió su carrera intelectual y que acaso sea también la llave maestra del pragmatismo: si es el "sentido" lo que James busca, en efecto, ese "sentido"

1. Estará constituido por las relaciones entre las cosas (el "halo" de los objetos de que se hablaba en los Principios; la Terceridad peirceana).

2. Pero el empirismo supuestamente "científico" ha tratado de hacer ver que tales relaciones no son objeto de experiencia. Ellas eliminadas, se elimina, pues, también el sentido.

3. Ahora bien, si las relaciones sí son objeto de esa experiencia, podremos decir que el sentido del mundo es asimismo objeto de experiencia.

Éste es, nos parece, el significado profundo por el que el "empirismo radical" constituye, efectivamente, la respuesta a las angustias del joven James. La respuesta es una visión del mundo que deja sitio a la esperanza, a la vida esforzada (the strenuous life), a la ilusión, a la plasticidad y a la contingencia. Con su teoría, al menos, James cree estar en el derecho de decir que tales cosas no son imposibles. Claro es que se le podría objetar que, justamente, se cree con derecho a creer porque ha construido una teoría del derecho a creer. Y ¿con qué derecho creería entonces en "lateoría-del-derecho-a-creer", si no cree en ella sino porque se cree con derecho a creer en tales valores? ¿Cómo escapar a este círculo infernal? De ninguna manera, respondería nuestro autor: porque precisamente ésta, "la-teoría-de-que-hay-teorías-que-dependen-para-ser-ciertas-de-que-se-crea-en-ellas", es una de las teorías que dependen, para ser ciertas, de que se crea en ellas. Por eso el pragmatismo fue "una misión" para James. Por eso ha podido escribirse que el pragmatismo fue "una cruzada' (Moore, 1910: 176). Total, a veces basta con llorar para ponerse triste...

Parte III

John Dewey: experiencia y reconstrucción

8

De cómo un yanqui llegó a hacerse hegeliano

8.i. El filósofo de América

Hay diversos rasgos, en la figura y en la obra de Dewey, que hacen de él algo más que un filósofo; y de su obra, algo más que filosofía. Podría, en efecto, considerársele como filósofo en la acepción más estricta -y chata - del término. Pero se olvidaría así que también puede tomársele como psicólogo, como educador y teórico de la educación, como crítico de la cultura, como alguien que reflexionó, defendiéndolos firmemente, sobre los ideales liberaldemocráticos (con toda la connotación "izquierdista" que el término "liberalismo" tenía, como se sabe, en el contexto norteamericano)-; como esteta, y como hombre preocupado por la reforma social, el mejoramiento de las condiciones de vida y el compromiso en favor de los derechos humanos; alguien a quien sus múltiples actividades académicas no impidieron desarrollar una actividad pública constante y una constante -y comprometida - toma de posición respecto a los acontecimientos históricos que le tocó vivir.

Era un filósofo, pero también un "líder" social, un intérprete de los signos de los tiempos; un "sabio", si queremos, en el sentido griego de la expresión, que, en coherencia con los propios postulados de su filosofía se convirtió, a sí mismo y a sus escritos, en resonador y exponente fiel de las transformaciones políticas, sociales y científicas sufridas no sólo por los Estados Unidos, sino por todo el planeta; y no sólo en resonador y exponente, sino en partidario de un tipo de filosofar, el empírico, al que no tuvo reparo en calificar de "profético" (Dewey, 1952: 67, 260).

Es por ello por lo que ha podido escribirse que "en el más profundo sentido John Dewey es el filósofo de América' (Mead, G. H., 1930: 231), y que "en influencia general y amplitud de miras, Dewey fue el gigante de los pragmatistas" (Scheffler, 1974: 187). Resulta difícil concebir hoy, tras el largo olvido de Dewey - que sólo recientemente ha empezado a superarse - que en algún momento su filosofía hubiera sido considerada, como escribió R.Bourne, "casi como si hubiera sido nuestra religión norteamericana' (Wright Mills, 1968: 427); no como "un conjunto de proposiciones", sino como un "movimiento nacional" (en expresión de W.E.Hocking: Deledalle, 1967: 530). Sidney Hook, en su Retrato intelectual de Dewey, expresó estas circunstancias con toda contundencia:

> Sus escritos han llevado a expresión racional algunos de los más característicos idiomas de la fe y la práctica americana - sus tradiciones democráticas, su interés por los métodos y las consecuencias, su sentido de las posibilidades que aún están abiertas a la inteligencia animosa y disciplinada... Apenas hay una fase del pensamiento americano al que no haya hecho alguna contribución, apenas un aspecto de la vida americana que haya dejado sin interpretar. Su influencia se ha extendido a las escuelas, los tribunales, los laboratorios, el movimiento obrero, y la política nacional (Hook, 1930: 4).

Texto del cual parece hacerse eco este otro no menos tajante de Deledalle:

> Dewey unió su nombre a demasiados movimientos de ideas para que su filosofía no fuera sino eso, una experiencia personal. Sus ideas vivieron una vida propia y se desarrollaron independientemente de él. El historiador de la filosofía puede decir que es el padre del instrumentalismo y de la educación progresiva, el iniciador de la psicología funcional, el defensor de un naturalismo científico no reduccionista y el campeón de la democracia, no puede evaluar la parte que le corresponde en la nueva manera de pensar y de vivir de la América de hoy [...]. Dewey hizo por la sociedad moderna lo que Platón y Aristóteles hicieron por la ciudad antigua (Deledalle, 1967: 530-531).

Y es que Dewey mismo, como hemos sugerido antes, representó con su propia experiencia vital y académica muchas de las transformaciones de toda índole que Norteamérica experimentó en el salto del siglo XIX al XX. Su camino va de Burlington, Vermont, donde nace, a la Universidad de Columbia, Nueva York, donde enseña desde 1904 hasta su jubilación en 1929, pasando por la Johns Hopkins, donde se doctora, y la Universidad, sobre todo, de Chicago, donde funda (1896) la archicélebre Laboratory School y centraliza los esfuerzos de la "Escuela de Chicago' (Mead, Angell...). Entre su nacimiento y su muerte

> América se transformó de un país de granjas, pequeñas ciudades y frontera abierta, en una nación de fábricas, metrópolis dispersivas y superautopistas continentales [...]. La transición fundamental fue de las comunidades íntimas, orientadas hacia la tradición a las masivas complejidades de las sociedades impersonales regidas por la ley y las abstracciones intelectuales (Wirth, 1966: IX-X).

El problema básico al que Dewey hubo de enfrentarse, pues, es el que suponía comprender e integrar el salto - personal y colectivo - desde la antigua tradición rural, democrática en el sentido comunitario y jeffersoniano del término, propia de granjeros y pequeños comerciantes liberales (Wright Mills, 1968: 340), a una América fabril, urbana, afiebrada, que hacía cada vez más profunda la brecha existente entre explotadores y explotados, posesores y desposeídos. Si el pragmatismo, en general, puede ser concebido

como el intento de mediar y remediar los viejos dualismos, los antiguos conflictos propios de la cultura europea, tensiones que en América llegan a alcanzar un clímax y una virulencia insospechadas, podríamos decir que Dewey vivió esas tensiones -y, en consecuencia, la urgencia de su resolución - con más inmediatez y sentido de la responsabilidad que ninguno de sus predecesores, James o Peirce; entre otras cosas, porque pudo ser testigo de cómo la explosión de la sociedad americana hizo estallar a la vez todas las potencialidades negativas que encerraba una cultura básicamente dual y en conflicto consigo misma, colocando a los hombres en una situación de desconcierto y confusión.

Es éste un rasgo clave de la situación en que se desenvuelve la filosofía de Dewey. Él mismo fue consciente de ello; y en un texto de 1930, refiriéndose a los motivos de su primera inclinación hegeliana, escribe:

> [...] El sentido de las divisiones y separaciones que, supongo, surgieron en mí como consecuencia de una herencia de la cultura de Nueva Inglaterra, divisiones como la separación entre el yo y el mundo, el alma y el cuerpo, la naturaleza y Dios, crearon una dolorosa opresión - o, mejor, eran una laceración interior (Dewey, L. W., 5, 153).

Es, pues, el dualismo con que la "cultura de Nueva Inglaterra" infectó a Dewey (dualismo, división, escisión, separación entre el yo y el mundo, el alma y el cuerpo, la naturaleza y Dios; el dualismo, en definitiva entre lo "ideal" y lo "material', lo "inmanente" y lo "transcendente", la teoría y la práctica), lo que constituye el motivo de dolor e incertidumbre, la situación-de-duda (en términos de su propia posterior teoría de la investigación) que puso en marcha la reflexión de nuestro autor. Ya hemos apuntado cómo también tuvo ocasión de comprobar que los males inherentes al dualismo no se circunscribían a la esfera personal: antes bien invadían la esfera entera de lo social, de lo político y de lo cultural. A partir de esta primera confesión podemos ahora entender la segunda. Ésta afecta a la igualmente temprana intuición del camino a seguir para superar aquellos conflictos; es un texto en el que recuerda la experiencia de la lectura, estando en la Universidad de Vermont, del Manual de fisiología escrito por T.H.Huxley:

> Tengo la impresión de que de ese estudio derivó un sentimiento de interdependencia y de unidad interrelacionada que infundió forma a inquietudes intelectuales que anteriormente tenían carácter incipiente, y creó una suerte de tipo o modelo de concepción de las cosas, al cual debía conformarse el material de todos los campos. Por lo menos subconscientemente me vi llevado a desear un mundo y una vida que tuvieran las mismas propiedades que el organismo humano, según la imagen de éste derivada del estudio de Huxley... (Dewey, L. W., 5, 147).

Toda la carrera intelectual de Dewey, efectivamente, puede ser entendida en

términos de los esfuerzos llevados a cabo por un pensador ubicado en una sociedad y un tiempo de increíble agitación, cambio acelerado, crisis y transformaciones de todo orden (que intensificaron hasta el extremo la íntima tensión y conflicto de una cultura sometida a prueba), por superar aquel dualismo constitutivo y restaurar a todos los niveles la continuidad, la unidad orgánica y el sentido de comunidad. - "un mundo y una vida que tuvieran las mismas propiedades que el organismo humano". Éste es el sueño primordial que muchos años más tarde le llevará a decir que acaso sea imposible expresar con más brevedad y justeza qué problema le ha preocupado a todo lo largo de su carrera, que en la siguiente frase de Dominique Parodi, extraída de su contribución al volumen de Schilpp dedicado a Dewey: Reintegrar el conocimiento y la actividad humanos en el marco general de la realidad y los procesos naturales (Schilpp, 1939: 597). Como igualmente resulta un claro eco de aquella preocupación inicial que una de sus obras capitales, Experiencia y Naturaleza, mencione como la última de las metas a que tiende el estudio la de "reemplazar por la idea de su continuidad... la tradicional separación de la naturaleza y la experiencia" (Dewey, 1948: XVIII).

8.2. La visión organicista

Enfrentado a los dualismos propios de su tradición cultural, Dewey ingresa, tanto en el camino de "su" solución a los mismos, como en la propia filosofía, por una misma puerta: Hegel. Es sencillamente un hecho -y bien conocido, por lo demás - que el espaldarazo inicial en orden a seguir una carrera filosófica le fue dado a Dewey por la favorable acogida que sendos artículos suyos encontraron en ese mismo Harris, hegeliano conspicuo y editor de The Journal of Speculative Philosophy, a quien ya hemos tenido -y tendremos - ocasión de encontrar en estas páginas (véase Comentario de Textos). Acontecimiento que provocó su ida a la Universidad Johns Hopkins para doctorarse. Aquí estudiará con Peirce (el inmenso valor de cuyas enseñanzas sólo años más tarde comprendería), y G.Stanley Hall, pionero de la psicología experimental. Sin embargo, fue ante todo el magisterio de G.S.Morris, hegeliano confeso, el que marcó el hegelianismo inicial de Dewey. Dewey encontró en efecto en Hegel la filosofía que le proporcionaba esa unificación intelectual que emocionalmente le resultaba tan necesaria. Hegel resultó para él, en este sentido, un descubrimiento capital:

> La síntesis hegeliana de sujeto y objeto, materia y espíritu, lo divino y lo humano, no era, sin embargo, una mera formulación intelectual; obraba como un inmenso descanso, una liberación. El tratamiento de Hegel de la cultura humana, las instituciones y las artes envolvía la misma disolución de los duros y firmes muros de separación, y tenía una atracción especial para mí (Dewey, L. W., 5, 153).

Aunque extraemos estos textos de uno de Dewey titulado Del absolutismo al experimentalismo (1930), es más que dudoso que nunca Dewey abrazara la doctrina hegeliana del Espíritu Absoluto. Se trataba, ante todo, de leer en Hegel la posibilidad de

una resolución de los conflictos en términos de organicidad, de interdependencia, de interrelación; en términos, también, de un proceso de cambio que, englobando en una totalidad superior las antítesis, hiciera de éstas fases o funciones dependientes entre sí. En Hopkins y de la mano de Hegel, alumbró pues Dewey una idea que ya nunca abandonaría, ni dejaría de perseguir: la idea de una "relación orgánica de sujeto y objeto, la inteligencia y el mundo" (Bernstein, 1966: 14); o, si se quiere, de la "suprema realidad de ese principio de viviente unidad que se mantiene a sí mismo a través del medio de las diferencias y las distinciones", en frases que Dewey aplica a su maestro Morris, pero otros le han aplicado después a él.

Dewey no sería hegeliano mucho tiempo: la publicación, en 1903, de los Studies in Logical Theory, el más acabado producto de las investigaciones realizadas en y por la Escuela de Chicago, marca el momento del abandono final del vocabulario de Morris y Green (Sleeper, 1985: 25). Y sin embargo, hay algo del espíritu hegeliano que Dewey ya nunca perdería: el énfasis en la continuidad, en la totalidad, en el desarrollo, en el poder de las ideas (Scheffler, 1974: 195). Pero el papel que en Hegel tiene el espíritu no tardaría mucho - insistimos - en ser sustituido por la ciencia, por la operación concreta de la inteligencia activa (Scheffler, 1974: 195).

Y es que, en efecto, Hegel representó ante todo, para Dewey, tres cosas:

1. El hombre que proporcionaba una visión no-dualista de la lógica y, en consecuencia, ofrecía las herramientas conceptuales aptas para proceder a una crítica de las concepciones dualistas de la misma. Ésta es una de las lecciones aprendidas de Hegel que Dewey no dejará de aprovechar.

   Cuando, muchos años más tarde, Dewey publicara su Lógica (Logic: The Theory of Inquiry), el tratamiento que dio a su tema en términos de "teoría de la investigación" le apartó profundamente de las corrientes formalistas y logicistas de ingleses y vieneses. Pero ya había bastante de aquel espíritu en los artículos dedicados, durante su período hegeliano, a la crítica de la lógica de Venn y de cualquier otra lógica que, a su juicio, asumiera y perpetuara el dualismo, la bifurcación en la naturaleza, la idea de que la lógica constituye un puente entre dos mundos irreconciliables: el mundo "físico" y el mundo "mental', o bien el universo perceptivo y el universo conceptual. Frente a la tajante distinción (tan propia de la tradición humeana como de la kantiana e idealista), entre lo analítico y lo sintético, lo a priori y lo aposteriori (distinción que es también paralela a la que corre, aparentemente, entre los objetos de la experiencia común, diaria, y los objetos de la experiencia científica), Dewey, de la mano siempre de Hegel, defenderá ya desde 1890 una postura de integración, de interrelación orgánica, a la que esas distinciones resultan profundamente extrañas, artificiales, alejadas de la vida real. Desde el principio, opina Dewey, tanto en la forma de observación ordinaria, como en el pensamiento científico, el conocimiento es lógico; y es uno

y el mismo mundo el que se ofrece asimismo en la percepción y en la ciencia; e idéntico es en ambos casos el método: el método lógico, dejando a salvo, únicamente, las imprescindibles diferencias de grado. "Los procesos lógicos" - escribe - "entran igualmente en ambos, la percepción y la concepción, de modo que, desde un cierto punto de vista, los dos tienen un carácter lógico" (Dewey, E. W., 3, 77-78). Ésta es una solución hegeliana, en la medida en que Hegel es quien ha enseñado a Dewey que el llamado elemento a priori del conocimiento no es algo fuera de la experiencia, sino algo encarnado en la estructura de la experiencia misma (Sleeper, 1985: 24):

> Cuando Hegel habla de relaciones de pensamiento... no se refiere a tales formas separadas (a priori kantiano). Las relaciones de pensamiento son para Hegel las formas típicas de significado que el objeto de que se trata toma en sus varias fases progresivas de ser comprendido. Y esto es lo que significa `' priori" desde un punto de vista hegeliano.
>
> No es un elemento en el conocimiento; una adición del pensamiento a la experiencia. Es la experiencia misma en su esquema, en los rasgos importantes de su estructura (Dewey, E. W., 3, 137).

2. Pero Hegel fue también el hombre que hizo ver a Dewey que, siendo la realidad, ante todo, mente, no es la lógica ni la metafísica lo que proporciona el método de la filosofía, sino el estudio de la mente, la psicología (Sleeper, 1985: 19). Así fue como el primer libro publicado por Dewey, en 1887, fue un texto titulado Psicología, y cómo en el mismo pudo mezclar nuestro autor las ideas de origen hegeliano con datos experimentales (un cóctel que G.Stanley Hall distaría mucho de aprobar).

3. Muy pronto, sin embargo, Dewey empezaría a cobijar bajo el nombre de "Hegel" un progresivo descubrimiento que, con el paso del tiempo, acabaría por desprenderse totalmente de la atadura a ese marchamo: el descubrimiento de que la psicología, a su vez, no es sino uno de los campos de aplicación del método científico general. Y así es como Hegel, a través de la psicología, condujo a Dewey a la pura y estricta metodología científica:

> Ésta, pues, es la razón por la que pienso que Hegel [...] representa la quintaesencia del espíritu científico. No sólo niega la posibilidad de extraer la verdad a partir del pensamiento formal, separado, sino que niega la existencia de cualquier facultad de pensamiento distinta a la expresión del hecho mismo. Su contención no es que el "pensamiento", en el sentido escolástico, tiene validez ontológica, sino que el hecho, la realidad es significativa (Dewey, E. W., 3, 138).

La combinación de psicología y método científico, sin embargo, resultó letal para la

devoción y el entusiasmo inicial de Dewey por el idealismo. Del absolutismo al experimentalismo, hemos dicho antes; pero fue el estudio de la psicología desde el punto de vista científico lo que hizo dar a Dewey ese paso fundamental, sin perjuicio de lo afirmado atrás respecto a lo que siempre conservó de hegeliano. Y suele citarse su celebérrimo artículo de 1896 sobre "El concepto de arco reflejo en psicología" como el texto que marca el definitivo cambio de orientación en el pensamiento de nuestro autor: la absorción del organicismo hegeliano en una perspectiva científica peculiar (Bernstein, 1966: 15).

8.3. Circuito, no "arco"

Nos detendremos algo, por ello, en el análisis de ese artículo, a lo largo del cual muchos de los posteriores conceptos clave del Dewey maduro aparecen ya utilizados. Citaremos por las páginas de Philosophy and Civilization (Dewey, 1931: 233-248), en el que se reproduce bajo el título de "La unidad de conducta" (The Unit of Behavior). Es, sin lugar a dudas, un clásico, si no el acta misma de nacimiento, de la psicología funcionalista.

La teoría del arco reflejo, para Dewey, pese a su valor como instrumento de unificación en psicología, no ha logrado apartarse suficientemente de las antiguas psicologías dualistas: "El viejo dualismo entre sensación e idea se repite en el dualismo usual de estructuras y funciones periféricas y centrales; el viejo dualismo de alma y cuerpo encuentra un claro eco en el dualismo usual de estímulo y respuesta' (Dewey, 1931: 233). La teoría del arco reflejo, en el tan manoseado ejemplo de James del niño que se quema la mano en la vela, explica los acontecimientos en estos términos: un estímulo (la sensación de luz) provoca una respuesta (acercar la mano para cogerla), siendo la quemadura, a su vez, un estímulo para la respuesta que es la retirada de la mano. Pero esto no es - piensa Dewey - sino proyectar sobre la experiencia nuestros propios prejuicios acerca de la irreductible distinción que corre entre sensaciones, pensamientos y actos, de modo que los tres elementos, el estímulo (la sensación), la actividad central (la idea) y la descarga motora (el acto) en lugar de concebirse como "divisiones de trabajo" dentro de una única totalidad concreta, son concebidos como entidades separadas y completas en sí mismas: "el resultado es que la idea del arco reflejo nos deja con una psicología descoyuntada... que nos deja con la sensación o el estímulo periférico; la idea o proceso central... y la respuesta motora, o acto, como tres existencias desconectadas, que tienen que ser ajustadas de alguna manera las unas a las otras, ya a través de la intervención de un alma extra-experiencial, ya por un tira y afloja mecánico" (Dewey, 1931: 236-237). Es pues en radical oposición a esa visión de las cosas, como Dewey intentará encontrar un nombre apropiado para "lo que no es sensación-seguidade-idea-seguida-de-movimiento, sino... el organismo mental del cual la sensación, la idea y el movimiento son los órganos principales" (Dewey, 1931: 234). La respuesta constituye la clave del pensamiento de Dewey: coordinación.

Es sencillamente engañosa, en efecto, la reconstrucción antes hecha del niño ante la

vela, porque, en realidad, nunca arrancamos de una experiencia del estímulo sensorial, sino justamente con una co-ordinación sensorio-motora, la óptico-ocular. El comienzo real no es la sensación de luz, sino el acto de ver; "mirar", y no "recibir un estímulo". Y si ese acto inicial, "ver", sirve de estímulo para otro - el tocar - es porque ambos actos caen dentro de una co-ordinación más amplia; porque ver y agarrar se han producido juntos tantas veces, reforzándose entre sí, que ambos son ya, de hecho, miembros de una coordinación más amplia: el "ver" es ahora "ver-para-conseguir" (seeingfor-reachingpurposes) (Dewey, 1931: 235).

Lo que hay ahora, dice Dewey, es un circuito sensorio-motor; uno con más contenido y valor, pero no una sustitución de un estímulo sensorial por una respuesta motora. En un tercer momento, el niño se quema. Obviamente, también aquí hay una coordinación sensoriomotora, no mera sensación. Pero lo importante es que esa sensación es sencillamente la plenificación o el cumplimiento de la coordinación previa ojo-brazo-mano, y no un nuevo acontecimiento. Sería imposible explicar el aprendizaje del niño si éste no fuera capaz de darse cuenta de que la quemadura forma parte integrante del complejo anterior de coordinaciones progresivamente enriquecidas. Así, la llamada "respuesta" está, en cierto sentido, "dentro del" estímulo. "La quemadura es el ver original, la experiencia óptico-ocular original, alargada y transformada en su valor. Ya no es sólo ver; es ver-una-luz-quesignifica-dolor-cuando-se-entra-en-contacto-con-ella" (Dewey, 1931: 236). La teoría del arco reflejo explica los hechos en términos de pura y simple sustitución de una sensación de luz por otra de quemadura, a través de la acción mediadora. Pero en realidad no es eso lo que ocurre, según Dewey. Ocurre que "el único sentido del movimiento interviniente es mantener, reforzar o transformar... el quale original; no tenemos el reemplazo de una clase de experiencia por otra, sino el desarrollo o... la mediación de una experiencia. El ver, en una palabra, permanece para controlar el coger, y, a su vez, es interpretado por la quemadura" (Dewey, 1931: 236). Resumiendo:

> La idea del arco reflejo, como se la emplea comúnmente, es defectuosa; primero, porque toma el estímulo sensorial y la respuesta motora como distintas existencias mentales, cuando en realidad están siempre dentro de una co-ordina ción y tienen su significación a partir puramente del papel que juegan en el mantenimiento o reconstrucción de la coordinación; y segundo, porque acepta que el quale de experiencia que precede a la fase "motora" y el que la sucede, son dos estados diferentes, en vez de ser siempre el último el primero reconstituido, introduciéndose la fase motora solamente en vista de tal mediación (Dewey, 1931: 236).

Nos encontramos, pues, frente a un circuito, no frente a un "arco" que rompa la continuidad; de manera que la auténtica unidad básica de la conducta es la coordinación orgánica:

> Es la co-ordinación la que unifica lo que el concepto de arco reflejo nos da

> sólo en fragmentos descoyuntados. Es el circuito dentro del cual caen las distinciones de estímulo y respuesta como fases funcionales de su propia mediación y consumación (Dewey, 1931: 248).

Y en otro pasaje:

> Lo que tenemos es un circuito, no un arco o segmento roto de un círculo. Este circuito se llama más acertadamente orgánico que reflejo, porque la respuesta motora determina el estímulo, tanto como el estímulo sensorial determina el movimiento. Así pues, el movimiento sólo se produce en vistas a determinar el estímulo, a fijar qué clase de estímulo es, a interpretarlo (Dewey, 1931: 240).

En el seno de esta unidad, las distinciones entre "estímulos" y "respuestas" "no son distinciones de existencia, sino distinciones teleológicas, esto es, distinciones de función, o de papel jugado, en referencia al alcanzar o mantener un fin" (Dewey, 1931: 242).

Ocurre, además, que ni siquiera el uso indiscriminado del término "estímulo" se corresponde con la realidad. Se ignoran así, en efecto, las condiciones previas del receptor del estímulo; condiciones que determinan que cada vez un mismo "estímulo" tenga un valor psicológico diferente:

> Si uno está leyendo un libro, si uno está cazando, si uno está haciendo guardia en un lugar oscuro en una noche solitaria, si uno está realizando un experimento químico, en cada caso, el ruido tiene un valor mental diferente; es una experiencia diferente. En cualquier caso, lo que precede al "estímulo" es un acto total, una co-ordinación sensorio-motora. Todavía más, el "estímulo" emerge de esa co-ordinación; nace de ella como de su matriz (Dewey, 1931: 238).

Eso quiere decir que, al no atender a las condiciones antecedentes a la recepción del estímulo, la teoría criticada sencillamente invierte el orden real del proceso unitario. ¿Qué ocurre, en efecto, si, en el ejemplo del niño, éste ha tenido ya anteriores experiencias de contacto con la luz y en algunas ha salido bien parado, en tanto que en otras se ha quemado? Significa que en este caso no solamente la respuesta es incierta; también el estímulo es igualmente incierto. Y el uno es incierto en la medida en que el otro lo es. Sucede, piensa Dewey, que cuando las co-ordinaciones, las cadenas de actos, se suceden sin conflictos, dando pie sin transiciones a nuevos actos, el circuito se mantiene fuera de la atención consciente; y sólo cuando, como en el ejemplo citado, los elementos del circuito entran en conflicto entre sí, aparece un problema, para el cual no habrá más solución que la reconstrucción de la coordinación rota; en el seno del cual, y sólo a efectos de esa reconstrucción, se tomará conciencia del estímulo en cuanto estímulo, y de la respuesta en cuanto respuesta.

Mirar y coger, en el ejemplo citado, han entrado en conflicto, y se plantea una incertidumbre, un estado de conflicto y de duda, que el niño tratará de resolver. Para el niño, en efecto, será capital poder determinar la naturaleza de la luz; pero esa pregunta no se diferencia en nada de la pregunta sobre si la tocará o no la tocará. "El problema real puede establecerse igualmente bien respecto de descubrir el auténtico estímulo para constituir el estímulo, que respecto de descubrir la respuesta, para constituirla" (Dewey, 1931: 244). El estímulo debe ser constituido, esto es, interpretado, para que pueda tener lugar la respuesta. Aquí, en suma, "el descubrimiento e interpretación del estímulo es la respuesta" (Thayer, 1968: 188); puesto que esa respuesta permitirá decidir cómo hay que contemplar la coordinación. Es por ello por lo que

> La sensación como estímulo no significa ninguna existencia psíquica particular. Significa simplemente una función... En un momento las diversas actividades de tocar y retirar la mano serán la sensación, porque representan esa fase de la actividad que establece el problema, o crea la demanda para el próximo acto. Al siguiente instante, el previo acto de ver proporcionará la sensación, para ser, a la inversa, aquella fase de actividad que marca la pauta de la cual depende la acción ulterior (Dewey, 1931: 245).

Consideraciones que permiten a Dewey generalizar su posición en el siguiente sentido:

> [...] La sensación como estímulo es siempre aquella fase de la actividad que requiere ser definida en orden a completar una co-ordinación. Qué será, por tanto, la sensación en particular en un momento dado, depende enteramente del modo en que se haya dirigido una actividad. No tienen cualidad fija en su propiedad. La búsqueda del estímulo es la búsqueda de condiciones exactas de acción; esto es, del estado de cosas que decide cómo debe ser completada una coordinación naciente. De manera similar, el movimiento, como respuesta, tiene sólo un valor funcional. Es cualquier cosa que servirá para completar la coordinación que se desintegra (Dewey, 1931: 246).

Citaremos por último un pasaje en el que todos los motivos teóricos de la investigación deweyana aparecen conjugados en una síntesis final:

> El circuito es una co-ordinación, algunos de cuyos miembros han entrado en conflicto con los demás. Es la desintegración temporal y la necesidad de reconstrucción lo que ocasiona, lo que proporciona la génesis de la distinción consciente entre estímulo sensorial por un lado y respuesta motora por otro. El estímulo es aquella fase de la co-ordinación estructurante que representa las condiciones que han de ser encontradas para llevarla a una solución exitosa; la respuesta es aquella misma fase de una y la misma co-ordinación que proporciona la clave para encontrar esas condiciones; que sirve como

> instrumento para efectuar la co-ordinación fructuosa. Son pues estrictamente correlativos y contemporáneos. El estímulo es algo a descubrir; a hacer. Si la actividad proporciona su propia estimulación adecuada, no hay estímulo salvo en el sentido objetivo ya aludido. Tan pronto como se determina adecuadamente, entonces y sólo entonces está también completa la respuesta. Lograr ambos significa que la co-ordinación se ha completado a sí misma (Dewey, 1931: 247-248).

No hay pues, ni puede haberlas, distinciones tajantes entre "sensaciones", "ideas" y "acciones"; no hay nada que sea estrictamente "estímulo" o intrínsecamente "respuesta'; hay sólo acontecimientos que ejercen una u otra función alternativa y correlativamente en el seno de la superior unidad de un proceso, de una totalidad activa, que de continuo se ensancha y se reconstruye, se transforma y acrecienta, mediante la interpretación, su significado.

No podemos detenernos más en estas materias. Bien es verdad que nos hemos alargado en ellas porque representan la matriz de la teoría madura de Dewey. Es hora ya, sin embargo, de acercarnos a esa teoría. Hemos visto a Dewey recorrer con Hegel el camino que va de la lógica a la ciencia pasando por la psicología; y hemos visto cómo ese mismo camino le apartó de Hegel, de Green y de Morris, a la par que le proporcionó ciertos conceptos que más tarde desarrollaría en toda su extensión. No queremos, en todo caso, cerrar este capítulo sin hacer ver cómo en el joven Dewey estaban presentes motivos fundamentales de reflexión que igualmente mantendría a todo lo largo de su carrera. Y así, ya en Kant and Philosophical Method, su tesis doctoral, texto de 1884, podemos leer: "En su vertiente subjetiva la filosofía viene a la existencia cuando los hombres se enfrentan con problemas y contradicciones que el sentido común y las ciencias especiales no son capaces de disolver ni de resolver" (Dewey, E. W., 1, 35). El contexto cambiará pero la idea permanecerá: son los problemas de los hombres los que motivan la filosofía, y a esa misma máxima se atendrá siempre la propia filosofía madura de nuestro autor. ¿Cuáles son los rasgos de ella?

9

Sobre experiencia y certeza

9.1. Buscando seguridades

9.1.1. "Ya desde los griegos..."

Problems ofMen es el título de una de las más conocidas obras de Dewey (Dewey, 1946). Y el título es expresivo de la raíz última y el motivo a que respondió su filosofía: la filosofía, escribió nuestro autor, "surge de los problemas humanos, y... está ligada en intención a ellos" (Dewey, 1970: 33). Y en otro lugar: "El pensar arranca de los conflictos concretos de la experiencia que dan lugar a nuestra perplejidad y a nuestra confusión" (Dewey, 1970: 203). Es éste un principio al que no dejó de referirse:

> Fracturas e incompatibilidades se dan tanto en la cultura colectiva como en la vida individual. La ciencia de hoy, la industria y la política modernas nos han dado a conocer un inmenso cúmulo de material extraño a la más cara herencia intelectual y moral del mundo de Occidente e incluso a menudo irreconciliable con ella. Tal es la causa de nuestras modernas perplejidades y confusiones intelectuales. Y lo que plantea su problema específico a la filosofía de hoy y de muchos días venideros. Toda filosofía digna de consideración es un intento de habérselas con él (Dewey, 1948: XII).

Es coherente, en efecto, que alguien que ha defendido siempre que las filosofías surgen de ciertos contextos socio-culturales y se ven condicionadas por ellos, haya pretendido hacer una filosofía a la altura de su tiempo, una filosofía capaz de enfrentarse con los problemas del hombre que le fue coetáneo. De acuerdo con el título de una recopilación de artículos en torno a su obra (Hook, 1950), "Ciencia" y "Libertad" son justamente esos problemas del hombre actual a los que su filosofía trata de dar respuesta. Él mismo ofreció una formulación, acaso algo barroca, pero también clarificadora:

> [...] la reelaboración de las tradiciones (instituciones, costumbres, creencias de todas clases), para traerlas a armonía con las potencialidades de la ciencia y tecnología presentes, he aquí los cimientos de los cuales han surgido mis problemas cruciales (Schilpp, 1939: 523).

Ya hemos hablado, en efecto, de los dualismos básicos entre los cuales se sintió roto. Ya hemos insinuado cómo, biográficamente, esos dualismos significaban también, y sobre todo, el dualismo entre lo "viejo", la tradición y sus valores, y lo "nuevo", el mecanicismo y la ciencia con sus aplicaciones tecnológicas. Dewey supo ver cómo ese conflicto entre la tradición humanista y la ciencia en marcha representaba en América la exacerbación de un conflicto que Occidente arrastraba desde su fundación. Richard Rorty, en este sentido, ha comparado la amplitud de visión con que Dewey y Heidegger, cada uno desde sus ópticas respectivas, se han remontado en su diagnóstico de Occidente hasta la fuente griega, por lo menos, abrazando en una sola mirada el conjunto que va de Platón hasta Nietzsche (Rorty, 1982: 46). Se trataría, pues, en el caso de Dewey, de un pensador post-filosófico, uno más de los que (como Heidegger, Wittgenstein, Gadamer), dando por acabada la filosofía en cuanto "epistemología" - ese episodio cultural de Occidente-, se instalan, olvidando el paradigma del espectador, en el paradigma de la conversación (Rorty, 1979). Algo de cierto hay en esto. Salvo que el rechazo - como veremos - del paradigma del espectador (del "ojo de la mente", del "espejo de la naturaleza') no condujo a Dewey hacia una "supe ración", "de-construcción", o "aniquilamiento" de una filosofía supuestamente "consumada', sino, antes bien, a su re-construcción (Sleeper, 1985: 108-109). Reconstruir esa filosofía para entender - volvamos a insistir - la raíz del conflicto que desgarra al hombre moderno y poder así enjugar la herida. Si el esfuerzo deweyano no es, como se ha dicho (Blewett, 1960: XIII), sino el esfuerzo por rehacer la auto-imagen del hombre, ese esfuerzo irá ante todo orientado a buscar las raíces últimas del conflicto en cuestión.

9.1.2. La gran escisión

Para llevar a término esa tarea, Dewey no se remontará tan sólo, sin embargo, a los griegos. En La busca de la certeza, y en otros muchos lugares, las raíces del dualismo se buscarán más atrás, en el momento mismo en que "el hombre, que vive en un mundo donde reina el azar, se ve obligado a buscar la seguridad" (Dewey, 1952: 3), para lo cual instituye dos caminos básicos: asegurándose el favor de lo sagrado mediante el culto y el rito, o intentando cambiar el mundo mediante la acción, esto es, mediante la invención y desarrollo de las artes. Una secular desconfianza, sin embargo, ha acompañado desde antiguo el uso humano de las artes, porque lo artesanal, lo práctico, el intento de dominar el medio ambiente y ponerlo al servicio del hombre, además de suponer un trabajo que la actividad intelectual, "interior", no parece en cambio pedir, es básicamente incierta (Dewey, 1952: 6), precaria, se ocupa de situaciones individualizadas y supone siempre cambio; proporciona tan sólo una seguridad relativa, incompleta, y dependiente de circunstancias imprevistas. Así es como el hombre proyectó su afán de certeza - sugiere Dewey - a una esfera a la que consideró "sagrada", esfera de lo extraordinario e intocable, que, en consecuencia, apartó tan radicalmente como pudo del mundo de lo práctico, esto es, de lo manipulable, de lo cotidiano y asequible. Y así se pusieron las bases para la distinción fundamental que desde entonces arrastramos:

> La distinción entre dos actitudes, la del control diario y la de dependencia de algo superior se generalizó por fin inte lectualmente y su resultado fue la concepción de dos reinos distintos. El inferior era campo de lo previsible y donde el hombre disponía de artes e instrumentos con los que podía lograr un grado razonable de dominio. El superior era un campo donde ocurrían cosas tan fuera de nuestro alcance que por eso mismo eran testimonio de la presencia y operación de poderes que se cernían por encima de las cosas habituales y mundanas (Dewey, 1952: 12).

Ésta es la raíz, insistimos, de la gran escisión: la escisión entre lo inmutable y seguro y lo mudable e incierto; entre el reino de lo "superior", que constituye el objeto de la contemplación cognoscitiva, actividad de las clases no trabajadoras, y el reino de lo "inferior", objeto de las manipulaciones del artesano; entre el reino "puro", "ideal', "aparte", del conocimiento y de la "ciencia", y, de otro lado, el reino del cambio, cuya forma de conocimiento es la opinión, la creencia; que es empírico y contingente. La filosofía griega no hizo sino racionalizar y justificar este estado de cosas. "La filosofía se apoderó del reino que había estado reservado a la religión" (Dewey, 1952: 12-13), y por ello puede decirse en verdad que "el anhelo de certeza ha determinado nuestra metafísica fundamental" (Dewey, 1952: 19). Dicho con otras palabras:

> Todas las filosofías de tipo clásico han establecido una distinción determinante y fundamental entre dos reinos del existir. Uno de ellos corresponde al mundo religioso y sobrenatural de la tradición popular, y este mundo se convirtió, al ser trasladado a la metafísica, en el mundo de la realidad más elevada y última. De la misma manera que había ido a buscarse en las creencias religiosas superiores e indiscutibles la fuente y la sanción última de todas las verdades y reglas de conducta en la vida de la comunidad, se buscó en la realidad absoluta y suprema de la filosofía la única garantía segura de verdad en los problemas empíricos, y se hizo de ella el único guía racional para las instituciones propiamente sociales y para la conducta individual. Frente por frente de esta realidad absoluta y del número que sólo podía apresarse mediante la disciplina sistemática de la filosofía misma, se alzaba el mundo ordinario, empírico, relativamente real, fenoménico, de la experiencia cotidiana. Los asuntos de orden práctico y utilitario de los hombres formaban parte de este mundo. A este mundo imperfecto y perecedero referíase la ciencia realista y positiva (Dewey, 1955: 88).

La conclusión que se obtuvo no pudo, en consecuencia, ser otra que el "divorcio... entre medios y fines que lo son de manera esencial; divorcio que es la correspondencia teórica de la tajante división entre hombres libres y esclavos, entre superiores e inferiores" (Dewey, 1955: 63-64). La filosofía, convencida de estar en posesión de un órgano de conocimiento superior al que poseen la ciencia positiva y la experiencia práctica cotidiana, admitió -y desde entonces admite - que la función del conocimiento

consiste en descubrir lo que en sí, y antecedentemente, es real; de forma que "la operación investigadora excluye cualquier elemento de actividad práctica que entraría en la construcción del objeto conocido" (Dewey, 1952: 20). La esencia común a las teorías del conocimiento, así sean empiristas o idealistas, es siempre la misma: "que lo conocido antecede al acto mental de su observación e investigación y no resulta afectado por éste; de lo contrario no sería fijo e inmutable" (Dewey, 1952: 20). La consecuencia de este invariable postulado es que el conocimiento se modeló sobre el modelo de la visión: es decir, una teoría especular del conocimiento; una concepción del sujeto cognoscente como "espectador" de un "objeto de conocimiento" que "es una realidad fija y completa en sí misma, con independencia de un acto de investigación que contuviera cualquier elemento productor de cambio" (Dewey, 1952: 21).

Ahora bien, los seres humanos tienen, observa Dewey, dos grandes tipos de creencias: creencias sobre acontecimientos y existencias, y creencias acerca de fines, bienes, males y, en definitiva, valores; valores que regulen su conducta. Y el problema capital que nos plantea la vida, y que la filosofía debe resolver, es el de "la forma más efectiva y fecunda de interacción de estos dos modos de creencia' (Dewey, 1952: 17). Qué duda cabe, supuesto el planteamiento anterior, que la filosofía clásica optó por no conceder realidad a los objetos del deseo, del esfuerzo o de la opción humana, sino en la medida en que el conocimiento "científico", esto es, "especulativo" o "contemplativo" de un objeto fijo e inmutable, pudiera garantizarlos. Es por eso por lo que

> el propósito principal de estas filosofías que he denominado clásicas ha consistido en mostrar que las realidades que constituyen los objetos del conocimiento más alto y más imprescindible se hallan dotadas también de los valores que corresponden a nuestras aspiraciones, admiraciones y aceptaciones supremas [...]. Así resulta que la función de la filosofía consiste en proyectar, mediante una dialéctica que descansaría en premisas pretendidamente evidentes por sí mismas, un reino en el cual el objeto de la certeza cognoscitiva más completa se identifica con el objeto de la suprema aspiración del corazón (Dewey, 1952: 30).

Así se muestra, para Dewey, que cuando los hombres buscaron la certeza cognoscitiva, no era tanto ésta misma la que buscaban, como, a través suyo, asegurar la certeza de los resultados de la acción. No hay interés más decidido para la filosofía que demostrar que las propiedades del objeto de conocimiento son justamente las mismas que tienen relación con nuestros sentimientos, sueños e ideales, porque en nuestra condición de humanos nada nos interesa tanto como asegurar los valores de la existencia. Es por ello, y por las razones que a continuación veremos, por lo que "la cuestión crucial de la filosofía actual' consiste en saber si es válida, o no, la teoría expuesta, esto es, la teoría según la cual "los fines y propósitos reguladores poseen validez únicamente si se puede demostrar que son propiedades pertenecientes a las cosas, ya sea como existencias o como esencias, con independencia-de la acción humana" (Dewey, 1952: 39).

El problema de la modernidad, cuyas consecuencias arrastramos, no será otro, en este contexto, que el de la ruptura e incompatibilidad entre los modos de obrar heredados de la época precientífica y el desafío avasallador de la ciencia (Dewey, 1955: 52). La filosofía moderna se escindió a sí misma tratando de encuadrar los descubrimientos efectuados por la ciencia en el marco teórico-cognoscitivo clásico que acabamos de dibujar; tratando, en otros términos, de conciliar el universo "griego" y "cristiano" (con su ecuación certeza = fijeza; con su énfasis en el conocimiento especulativo como medio de alcanzar seguridad; con su rebajamiento de lo práctico) y las concepciones arrojadas por el desarrollo de la ciencia (Dewey, 1952: 43-44).

Pero aceptar simultáneamente ambas cosas resultó imposible, entre otros motivos porque la filosofía surgida del desenvolvimiento de la ciencia moderna, al reducir los "objetos" a cualidades primarias, es decir, al concebirlos únicamente de modo físico y mecánico, contribuyó a ahondar el abismo entre lo espiritual, reino de los fines y valores, y lo práctico, lo medial. "En este sentido, la filosofía moderna comenzó su marcha ensanchando el abismo existente entre los valores últimos y eternos y los objetos y bienes naturales" (Dewey, 1952: 46), remachando algo que, frente al sentido griego de la continuidad jerárquica de las formas, ya había sido iniciado por el pensamiento cristiano. "La tensión creada por la oposición, y, sin embargo, conexión necesaria de naturaleza y espíritu, dio origen a todos los problemas que caracterizan a la filosofía moderna [...]. Como el hombre formaba, por un lado, parte de la naturaleza y era, por otro, un miembro del reino del espíritu, todos los problemas se centraron en su naturaleza dual' (Dewey, 1952: 47). La pregunta de la filosofía y de la civilización modernas, en otras palabras, no es más que ésta: ¿qué relación hay entre la "ciencia" y "las cosas que loamos y amamos y que gozan de autoridad para dirigir nuestra conducta?" (Dewey, 1952: 89).

9.1.3. El mundo que ve el científico

El desafío es tanto más angustioso cuanto que - insistamos en ello - la revolución científica ha trastocado por completo los viejos marcos heredados de explicación. Los valores se apoyaban en las características ideales que se suponían propias del conocimiento "científico", y de su objeto; pero el conocer científico deshace justamente e invierte uno a uno todos los presupuestos en que se basaba aquella antigua concepción:

1. El conocimiento clásico era contemplativo: acogía el mundo tal como es. La ciencia moderna es experimentalista; implica un hacer de tipo físico y externo, una introducción de cambios, una "actividad dirigida que varía las condiciones en las que se observan los objetos, y que los dispone o arregla de manera diferente" (Dewey, 1952: 75-76 y 107).

2. El conocimiento clásico consideraba "objetos", esto es, "algo final, completo, acabado" (Dewey, 1952: 86). La ciencia experimental trabaja con "datos", esto es, con materiales que habrán de ser objeto de interpretación, puntos de partida

para la reflexión, problemas (Dewey, 1956: 86).

3.El objeto del conocimiento clásico era lo inmutable. El de la ciencia moderna, las relaciones entre cambios: "el objeto de la ciencia se halla en el descubrimiento de relaciones constantes entre los cambios" (Dewey, 1952: 88). "El método de la investigación científica consiste en producir algún cambio con el fin de ver qué otros cambios se siguen; la correlación entre estos cambios, que se mide por una serie de operaciones, constituye el objeto... del conocimiento" (Dewey, 1952: 72).

4.El objeto del conocimiento clásico eran sustancias dotadas de cualidades. La ciencia experimental despoja a los objetos de tales cualidades y los trata únicamente desde el punto de vista de sus relaciones: "Lo que realmente hace la ciencia es mostrarnos que cualquier objeto natural puede ser tratado a base de las relaciones de las que su acaecer depende" (Dewey, 1952: 90).

5.Ahora bien, que la "ciencia" griega se limite a la contemplación estética de objetos externos con toda su rica hetereogeneidad cualitativa para buscar en ellos formas intrínsecas y causas finales, esto es, lo "presente, acabado y completo", como algo en lo que descansa el conocimiento y culmina el proceso operativo de la propia naturaleza; y que, por contra, la actitud científico-experimentalista reduzca esa variopinta riqueza de lo inmediato a la estricta homogeneidad de "ocurrencias" o "acaeceres", es algo que responde a una profunda disparidad de actitud frente a la Naturaleza. A la ciencia empírico-experimen tal le interesan únicamente los objetos en cuanto "acaeceres", porque su meta última no es ya, como antaño, "aceptar las cosas tal como se goza y sufre de ellas" (Dewey, 1952: 70 y 86), sino que constituye "un arte de dominio". Su actitud es la de no atender sino a las relaciones, porque a) busca causas eficientes y relaciones extrínsecas y b) su actitud es la de control de la Naturaleza; lo cual significa c) mirar no al pasado, sino al futuro, y considerar los objetos de conocimiento - insistamos en ello- como datos; esto es, como problemas, puntos de partida - y no de llegada - de la reflexión e investigación. Pero sólo conociendo las relaciones de las cuales dependen los acaeceres es posible influir y controlar el desarrollo de unos cambios que la ciencia ahora acepta que no pueden por menos de ocurrir -y de todos modos ocurrirán-. "La reducción de los objetos experimentados a la forma de relaciones que son naturales respecto a los rasgos cualitativos, es una condición previa de la posibilidad de regular la marcha del cambio de modo que desemboque en el acaecimiento de un objeto que posea las cualidades deseadas" (Dewey, 1952: 91).

6.La teoría clásica del conocimiento entendió el pensamiento como copia o reproducción de un objeto antecedentemente real. El experimentalismo ha encontrado - piensa Dewey - la mejor expresión teórica de sus conclusiones

respecto a la naturaleza real de las ideas, por un lado en el pragmatismo formulado por Peirce, que considera afín a "la teoría instrumental de los conceptos, a tenor de la cual no son sino `instrumentos intelectuales' para dirigir nuestras actividades en relación con la existencia" (Dewey, 1952: 97, n. 2); y de otro lado, en el concordante "operacionalismo" de Bridgman, a tenor del cual un concepto no es sino la serie de operaciones a través de las cuales se determina. La ciencia experimental ha llegado así a la conclusión de "que era menester formular todos los conceptos, todas las definiciones intelectuales a base de operaciones real o imaginativamente posibles" (Dewey, 1952: 103). Frente al común inme diatismo cognoscitivo de empiristas y racionalistas, propio de una actitud no-manipulativa, la ciencia reduce, como hemos dicho, los objetos a datos, esto es, a problemas y desafíos; las cualidades sensibles se han transformado en algo que ha de ser conocido mediante la investigación, y que por tanto nos sugieren la realización de ciertas operaciones. Estas operaciones - lo dijimos antes-, tienen por misión el descubrimiento de relaciones, porque el interés de la ciencia es la transformación del mundo y el control de los cambios para ponerlos al servicio del hombre, y sólo desde la óptica de los objetos como relaciones pueden darse las condiciones para un control reflexivo de los cambios. Esto es: que un cambio pueda servir como "signo" o "indicación" de otro cambio por venir (y así permitirnos la predicción), que un cambio pueda ser utilizado para la producción de otro cambio, sólo cabe hacerlo desde la universal convertibilidad o traducibilidad de todas las cosas que tiene - insistimos - la reducción a homogeneidad como condición previa. De todo lo cual se deduce:

a)Que el objeto de la ciencia no es un "segundo" objeto real que compita con los "auténticos". La ciencia busca correlaciones entre cambios, y por ende, su "objeto" está constituido por "un enunciado... de las relaciones entre una serie de cambios, de que es escenario el objeto cualitativo, con cambios que ocurren en otras cosas; idealmente, con todas las cosas con las que pudiera entrar en interacción en cualesquiera circunstancias" (Dewey, 1952: 1 14).

b)Los conceptos científicos son instrumentos "fabricados por el hombre al tratar de satisfacer un determinado interés: el de la convertibilidad máxima de cada objeto del pensamiento en cualquier otro" (Dewey, 1952: 1 19).

c)Por tanto, "la validez del objeto del pensamiento depende de las consecuencias de las operaciones que definen ese objeto" (Dewey, 1952: 112). Nuestras ideas, nues tros pensamientos, ya no son proposiciones asépticas acerca de lo que es: son planes de operaciones, proposiciones acerca de actos que se van a realizar sobre unos objetos que no son sino material de experimentación; su "valor", por tanto, no estará dado sino en función de los resultados que proporcionan, y serán correctos si las operaciones a que conducen re-ordenan y re-construyen el mundo en el sentido mismo en que esperábamos que lo hicieran.

7. Por último, y en conjunto, podríamos decir que el universo de la tradición clásica era un universo cerrado, limitado, de formas fijas, cuyo equivalente social es una ordenación desigual y clasista de la sociedad. El de la ciencia moderna, un universo abierto, sin límites, indefinidamente variado, y cuya traducción social es una democracia "de realidades individuales, idénticas en rango" (Dewey, 1955: 120-129).

9.1.4. Los dos tiempos de la revolución científica

Ésta es la revolución intelectual que, como decimos, ha venido a trastornar por completo la antigua y pacífica imagen del hombre y del mundo, y que precisa de re-construcción. Para Dewey, sin embargo, no puede decirse que la irrupción de la revolución científica se haya producido en un solo tiempo, sino en dos. El primero de los grandes hitos está marcado por la revolución galileana:

> La obra de Galileo no representa un desarrollo, sino una revolución. Significó un cambio de lo cualitativo a lo cuantitativo o métrico; de lo heterogéneo a lo homogéneo; de las formas intrínsecas a las relaciones; de las armonías estéticas a las fórmulas matemáticas; del goce contemplativo a la manipulación activa y el control; del reposo al cambio; de los objetos eternos a las secuencias temporales (Dewey, 1952: 82).

Teoría pregalileana	*Galileo*
Cualidad	Cantidad
Hetereogeneidad	Homogeneidad
Formas intrínsecas	Relaciones
Armonías estéticas	Fórmulas matemáticas
Goce contemplativo	Control y manipulación
Reposo	Cambio
Objetos eternos	Secuencias temporales

Pero con toda su potencia, la revolución de Galileo no logró desterrar, en lo básico, el primitivo esquema de los "dos mundos". El auténtico y definitivo golpe a esa concepción, por contra, fue el dado por la publicación de El origen de las especies de Darwin. Sólo la combinación de las dos palabras, en efecto, que figuran en su título, "origen" y "especies", ya supone - señala Dewey - el más decidido ataque contra el aristotelismo multisecular, contra la fijeza de las especies. La primera revolución científica había dejado intacta la vida; se había centrado en el universo "mecánico", "físico", y había permitido, así, formas de conciliación entre el mundo de los valores y

los ideales del espíritu y de la política, y el "bajo" mundo de la actividad práctica. La hazaña de Darwin fue extender también a la biología, al cientificizarla, el método que tan potente se había mostrado en el tratamiento de los objetos inorgánicos; de este modo, la revolución científica asaltó la última ciudadela en que se habían refugiado los valores "eternos", esto es, el supuesto de la discontinuidad de lo humano frente a la Naturaleza. Restableciendo así la continuidad entre hombre y mundo, universalizando el método científico, Darwin obligó a plantear con toda su crudeza la vieja cuestión: ¿qué queda del mundo heredado de valores morales, frente al predominio total de la metodología científica? (Dewey, 1910: 1-19).

Era evidente, para Dewey, que "frente a este formidable desafío" no cabía sino una actitud inteligente:

a)aceptar en toda su extensión la universalización y predominio total del método científico. En función de esa aceptación,

b)proceder a re-construir los conceptos llave de la tradición: el concepto de experiencia en su relación con el de naturaleza; el concepto de conocimiento. Re-construcción que pondría las bases de una filosofía "empírica" auténticamente "experimental', a cuyo tenor fuera posible, a su vez, sentar los fundamentos para

c)indicar la viabilidad de una filosofía que aplicara al universo de los valores y los fines los mismos criterios metodológicos que han dado a la ciencia experimental su poder (Dewey, 1955: 29, 46, 51).

Cada una de estas tres cuestiones, como veremos, se enlazan estrechamente entre sí, y todas con el problema general de la educación y la democracia. Trataremos, sin embargo, en la medida de lo posible, de darles una consideración por separado.

9.2. El concepto deweyano de experiencia

Hemos asistido ya a una primera aparición del concepto de "experiencia" en la crítica deweyana a la teoría del arco reflejo: la simple audición de un sonido, se nos decía allí, es una experiencia diferente según las condiciones, la situación en que se produzca. Se acentuaba, pues, el carácter unificado, orgánico, globalizador, dinámico, de la experiencia. Le hemos visto, igualmente, criticar el concepto griego de experiencia, así como el empirismo no-experimentalista de la tradición británica. Ninguno de ellos, a su juicio, ha podido librarse del hechizo de la "falacia filosófica", de la tentación de convertir los objetos del conocimiento en entidades autónomas, ideales, apartadas de toda relación con los procedimientos prácticos. Es contra esta tradición, esencialmente unitaria, y cuya consecuencia fundamental ha sido la de abrir un abismo entre la experiencia humana y la naturaleza, contra la que Dewey define su postura. Lo hizo así en infinidad de textos. Hay uno, sin embargo (The Need for a Recovery ofPhilosophy) (Dewey, 1917), La

necesidad de una recuperación de la filosofía, en la que los puntos básicos de su desacuerdo -y, por tanto, la esencia de su posición - han quedado plasmados de forma meridiana. Recogeremos el texto, pese a ser largo, por su importancia capital:

> (1) En la visión ortodoxa, la experiencia se mira primariamente como un asunto de conocimiento. Pero para unos ojos que no miran a través de las viejas gafas, aparece sin duda como un asunto de intercambio de un ser vivo con su entorno físico y social.
>
> (II) De acuerdo con la tradición, la experiencia es (al menos primariamente), una cosa psíquica, completamente inficionada por la "subjetividad". Lo que la experiencia sugiere acerca de sí misma es un mundo genuinamente objetivo que se integra en las acciones y pasiones de los hombres y sufre modificaciones a través de sus respuestas.
>
> (III) En la medida en que nada más allá del presente inmediato se reconoce por una doctrina establecida, cuenta exclusivamente el pasado. El registro de lo que ha sucedido, la referencia a lo precedente, se cree que es la esencia de la experiencia. El empirismo se concibe como amarrado a lo que ha sido, o "se da". Pero la experiencia en su forma vital es experimental, un esfuerzo por cambiar lo dado; se caracteriza por la proyección, por adelantarse hacia lo desconocido; su rasgo preeminente es la conexión con un futuro.
>
> (IV) La tradición empírica está comprometida con el particularismo. Se supone que las continuidades o conexiones son extrañas a la experiencia; son subproductos de dudosa validez. Una experiencia que es estar expuesto al entorno, sufrir y luchar por controlarlo en nuevas direcciones, está preñada de conexiones.
>
> (V) En la noción tradicional, la experiencia y el pensamiento son términos antitéticos. La inferencia, en la medida en que es algo distinto del revivir lo que ha sido dado en el pasado, va más allá de la experiencia; de aquí que sea o bien inválida o bien una medida de la desesperación por la cual, usando la experiencia como trampolín, saltamos a un mundo de cosas estables y otros yoes. Pero la experiencia, tomada como libre de restricciones impuestas por el antiguo concepto, está repleta de inferencia. No hay, al parecer, ninguna experiencia consciente sin inferencia. La reflexión es innata y constante (Dewey, 1917: 23).

Ésta es, altamente sintetizada, la esencia de la posición que Dewey mismo calificó de "naturalismo empírico", "empirismo naturalista" o "humanismo naturalista" (Dewey, 1948: 3). Se trata de restaurar la continuidad entre la experiencia y la naturaleza, de modo que la experiencia se presente como el único método válido para dominar la naturaleza y la naturaleza, a su vez, "ahonde, enriquezca y dirija el ulterior desarrollo de

la experiencia" (Dewey, 1952: 4). Pero conseguir esta auténtica vía media entre el monismo y el pluralismo, propiciada por las ciencias biológicas y antropológicas, exige re-construir - insistimos - el concepto de experiencia, y afirmar al respecto:

1. Toda experiencia es una situación. Una situación definida como la interacción/transacción entre condiciones ambientales y un organismo, que en su identidad con una función vital, contiene en fundida síntesis algo de cosa experimentada y algo de proceso de experimentación (Schilpp, 1939: 544). Es, pues, algo necesariamente más extenso y complejo que una cosa individual.

2. La experiencia es de la naturaleza y figura en la naturaleza. Lo conocido a través de la experiencia es la naturaleza, de modo que, para la ciencia moderna, la experiencia es el punto de partida, el método de investigación y la meta de llegada, en la cual se descubre lo que es la naturaleza. La experiencia es pues el punto de partida, en la medida en que plantea problemas, y de llegada, pues es la piedra de contraste para verificar las soluciones propuestas (Dewey, 1948: 6-7). "Cosas en ciertas formas de acción mutua son la experiencia: ellas son aquello de que se tiene experiencia" (Dewey, 1948: 6).

3. La experiencia, como hemos visto, es idéntica a una función vital. Ahora bien, la biología nos ha mostrado hasta la saciedad cómo no hay "vida" sin una actividad de los organismos, mediante la cual éstos reconstruyen y transforman sin cesar su medio vital. Desde este punto de vista, la experiencia es ante todo acción; acción a través de la cual el supuesto "espectador" de la hipótesis clásica, al re-organizar en provecho propio un medio que en parte está determinado y en parte no lo está, se convierte en paciente respecto de su propio obrar. "Esa íntima conexión entre el obrar y el sufrir o padecer es lo que llamamos experiencia. El obrar y el sufrir, desconectado el uno del otro, no constituyen ninguno de los dos experiencia" (Dewey, 1955: 15-2).-

4. Por todo ello puede decirse, en conclusión, que cuando la experiencia se ha hecho experimental, es la experiencia la que regula la experiencia; es la experiencia anterior la que nos proporciona la posibilidad de mejorar la propia experiencia: "la experiencia se ha convertido... en constructivamente reguladora de sí misma" (Dewey, 1955: 160).

10

De un modelo de conocimiento a un modelo de sociedad

io.i. La reconstrucción del conocimiento: la pauta de la investigación

La teoría de la experiencia nos proporciona el marco para comprender la teoría deweyana del conocimiento, desarrollada en dos grandes obras: Logic: The Theory of lnquiry, de 1938, y los Studies in Logical Theory, de 1903. A lo cual deben añadirse: Essays in experimental logic (1916), y How we think (1910).

¿Por qué la experiencia? Porque el resultado fundamental a que hemos llegado a todo lo largo de nuestro recorrido, es el de entender por qué Dewey, frente a la metáfora tradicional del "espectador", levanta a su vez otra, de no menor raigambre aristotélica: la metáfora del artesano. Más exactamente, la metáfora del carpintero (Dewey, 1903: 81). Porque frente a la propensión tradicional a "apartar" de lo práctico los objetos del conocimiento, su teoría trata, por el contrario, de reinsertar el conocimiento humano en la matriz de la (teoría general de la) experiencia. Porque "instrumentalismo pragmatista" es la fórmula con la que Dewey quiere dar cumplida respuesta a los desafíos planteados por la ciencia; pero el instrumentalismo sostiene

> que el pensar no significa estados transcendentes o actos introducidos repentinamente en una escena natural previamente constituida, sino que las operaciones del pensar son respuestas naturales del organismo (o algo que se deriva artificiosamente de allí), y que constituyen el conocer, en virtud de la situación de duda en que se presentan y en virtud del ejercicio de la búsqueda (Dewey, 1903: 331).

Porque, en otros términos, el "conocimiento" está en estrecha continuidad con ese mecanismo básico de "adaptación" que, según hemos visto, constituía en primera instancia la experiencia; una experiencia que en sí misma no es cognitiva, puesto que no consiste sino en conexiones hacer-padecer-hacer, pero puede dar origen a experiencias cognitivas cuando se repara en esas mismas conexiones y se formulan (Schilpp, 1939: 532). Dicho en otros términos: el "conocer" es un hecho subalterno respecto a la categoría básica de la interacción. Hay, dice Dewey, "pensar", cuando hay una respuesta

a lo dudoso en cuanto tal (Dewey, 1952: 196), porque el pensar no es sino una forma deliberada de llegar a una reorganización de la experiencia (Dewey, 1955: 199). "Lógica", pues, pero "lógica" en el sentido de una formulación sistemática de los procesos del pensar que nos permitan avanzar en la reconstrucción. Y esa "lógica" no podrá ser sino teoría de la investigación, porque

> la interacción orgánica se convierte en investigación cuando se prevén consecuencias existenciales; cuando se examinan las condiciones ambientales por referencia a sus potencialidades; y cuando se seleccionan y ordenan actividades de respuesta por referencia a la actualización de unas potencialidades en vez de otras, en una situación existencial final (Dewey, 1938: 107).

La meta última a la que la "Lógica' de Dewey tiende, pues, es a contextualizar el pensamiento del hombre. Y la última conclusión a la que llegará será que siendo el pensar humano, ante todo, enfrentamiento a los hechos reales, esto es, investigación, todas las formas lógicas y sus correspondientes propiedades emergen en el interior de la operación de investigación, y se relacionan con el control de la investigación, de modo que ésta pueda desembocar en aserciones garantizadas. La causa cognoscendi de las formas lógicas será, pues, la "investigación sobre la investigación", como de hecho es la "Lógica"; pero la causa essendi de las mismas no es sino esa misma investigación primaria que se investiga: las formas lógicas se originan (el subrayado es de Dewey), en operaciones de investigación (Dewey, 1938: 4). Ahora bien ¿qué entiende aquí Dewey por investigación? ¿Cuál es la pauta (pattern) común a la innúmera variedad de investigaciones - acerca de cuya existencia no parece posible la duda - que el hombre practica? Contamos con una archicélebre y característica respuesta:

> La investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra que está tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas, que convierte a los elementos de la situación original en un todo unificado (Dewey, 1938: 104-105).

Es una definición tan inusual (desde la óptica clásica), como sintética. ¿En qué exacto sentido debe entenderse, y cuáles son sus consecuencias? Es algo que a renglón seguido aclarará el propio Dewey, a quien seguiremos en su exposición. Dewey afirma:

1. La situación original indeterminada está "abierta" a la investigación en el sentido de que sus partes constitutivas no están unidas o relacionadas entre sí (do not hang together): por contraste, la situación determinada, en tanto que resultado de la investigación, es una situación cerrada, definida, un "universo de experiencia". En el curso de la transformación de una en otra se emplea como medio el discurso a través del uso de símbolos (Dewey, 1938: 105).

2.Investigar es tanto como interrogar. Por eso, lo que hace a la situación investigable es el ser incierta, confusa, cuestionable; pero esta cualidad es, cada vez, una incertidumbre determinada, singular.

3.Es la situación la que presenta tales caracteres. Nosotros estamos confusos porque la situación es intrínsecamente dudosa. La situación no es dudosa sólo en sentido "subjetivo" (Dewey, 1938: 105-106).

4.Esa situación no resuelta podría denominarse situación problemática si no fuera porque, en realidad, la situación deviene tal en el proceso mismo de ser investigada. Como ya hemos señalado anteriormente, los desequilibrios existenciales, en cuanto tales, no son cognoscitivos, sino, en la medida en que condicionan lo cognoscitivo, precognoscitivos. Por eso, señala Dewey: "El primer resultado de la evocación de la investigación es que la situación se toma, se juzga como problemática. Ver que una situación requiere investigación es el paso inicial de la investigación" (Dewey, 1938: 107). No hay más problemas "reales" que los surgidos de situaciones reales (Dewey, 1938: 108).

5.Plantear un problema no tiene sentido sino cuando los propios términos del planteamiento apuntan a una posible solución. Ahora bien, formular correctamente un problema requiere: a) que la situación no esté completamente indeterminada. Habrá, pues, ante todo, que buscar aquellas partes constitutivas de la situación que se hallan definidas. Éste es el papel de la observación, mediante la cual se fijan los términos del problema, esto es, las condiciones que cualquier posible solución del caso debe tener en cuenta; b) la determinación de las condiciones por la observación sugerirá una solución posible del problema; ésta se presentará, en consecuencia, como una idea, esto es, "consecuencias de lo que ocurrirá cuando se ejecuten ciertas operaciones bajo y con respecto a las condiciones observadas" (Dewey, 1938: 109). Una idea, pues, señala una posibilidad; es, primera y primariamente, una sugestión que se convierte propiamente en idea cuando se la examina en su capacidad como medio de resolver una situación, y que se encarna necesariamente en símbolos (Dewey, 1938: 110). c) En este sentido puede decirse que materiales perceptivos y conceptuales se establecen en correlación funcional recíproca, los unos determinando el problema, los otros sugiriendo soluciones, ambos dentro de -y controlados por - la situación problemática, respecto a la cual se prueba su validez en función de su capacidad para llegar a una situación unificada (Dewey, 1938: 111). La división entre "observaciones" e "ideas" no tiene más sentido que el de una división de trabajo.

6.Frecuentemente, la "idea" inicial es excesivamente vaga. Hay, pues, que desarrollar su contenido de sentido, poniéndola, mediante el uso de símbolos, en relación con otras ideas. Este proceso es el razonamiento, a cuyo través las hipótesis

inicialmente planteadas llegan a alcanzar una forma que las haga capaces de dirigir un experimento; experimento que descubrirá aquellas condiciones que con mayor fuerza determinarán si la hipótesis puede ser aceptada o, en su caso, las modificaciones que hay que introducir en ella para que sea adecuada (Dewey, 1938: 111-112).

7. Tanto los "hechos" como las "ideas" son, pues, operacionales. Por eso pueden cooperar entre sí. Las ideas son operacionales porque, como ya tuvimos ocasión de ver, son propuestas, planes de actuación sobre las condiciones existentes, en orden a obtener nuevos hechos y organizar los hechos seleccionados en "todos" coherentes. Y los hechos, a su vez, son igualmente operativos, porque no son meramente resultados de la observación, no son finales y completos en sí mismos, ni se distinguen tajantemente de las ideas, de las hipótesis. Lo que se da es más bien una constante interrelación entre "hechos" e "ideas": "Algunos hechos observados apuntan hacia una idea, que se presenta como una posible solución. Esta idea sugiere más observaciones. Algunos de los hechos recientemente observados se ligan con los que lo fueron antes y son de tal condición, que eliminan otras cosas observadas en razón a la función de prueba. El nuevo orden de hechos sugiere una idea modificada (o hipótesis) que da origen a nuevas observaciones cuyo resultado determina otra vez un nuevo orden de hechos, y así sucesivamente hasta que el orden existente resulte unificado y completo" (Dewey, 1938: 113). La fuerza operativa de hechos e ideas, pues, se reconoce prácticamente en la medida en que ambos están conectados con el experimento (Dewey, 1938: 114).

   Qué sea un hecho en y para cada investigación, es una cuestión funcional, no sustantiva, porque los hechos tienen que servir de medio de prueba en cada investigación, y sólo en conexión con otros hechos pueden tener tal capacidad probatoria.

8. Una investigación que tenga éxito, en fin, termina en "creencia" o "conocimiento". Pero Dewey, para referirse a este producto de la investigación, prefiere utilizar otra expresión: "Asertibilidad garantizada". Nombra con ello el estado final de la situación, en el cual se han suprimido las razones que pusieron en marcha la investigación, esto es, la situación confusa, incierta, dudosa. Es, pues, el propio proceso de investigación el que garantiza la aserción. Y - añade Dewey - el uso de un término que expresa potencialidad más que actualidad, no es inocente: envuelve el reconocimiento de que todas las conclusiones especiales de las investigaciones especiales son partes de una única empresa que se renueva de continuo (Dewey, 1938: 9).

Ésta es, a grandes rasgos, la pauta común de toda investigación. El sentido de la reconstrucción en y de la filosofía, que es la meta "profética" de Dewey, nos puede

resultar ahora más claro: su intento es poner las bases para una filosofía del futuro que extenderá a todos los campos, incluidas las investigaciones sobre temas humanos y morales, este esquema común de investigación. Esa filosofía, en consecuencia, acabaría con los dualismos íntimos que hoy desgarran al hombre, restableciendo la continuidad entre todas y cada una de sus esferas de actuación. En otros términos, acabando con los males producidos por la secular escisión entre la teoría y la práctica, los fines y los medios, el conocimiento y la acción. Esta meta última de Dewey supone, desde su punto de vista, aceptar tres hipótesis fundamentales:

1. No tiene sentido alguno la distinción tradicional entre "juicios teóricos" y juicios "prácticos". Todos los juicios responden a las mismas características, por el solo hecho de que el conocimiento es evaluación.

2. Existe una estrechísima relación intrínseca entré "filosofía' y "educación". Podríamos, incluso, definir la filosofía como "la teoría general de la educación".

3. Existe igualmente una estrecha relación entre la re-construcción antes apuntada de la moral, la re-construcción de las instituciones educativas y la democracia. Porque ser demócrata, para Dewey, no es sino creer en la función universal de la ciencia.

Estas tres facetas del pensamiento de Dewey, la moral, la educativa y la político-social, nos ocuparán brevemente y servirán para cerrar nuestro análisis de dicho autor.

ro.2. Moralizar la ciencia, cientificizar la moral

La re-construcción efectuada por Dewey de la investigación teórica le ha permitido dar un paso importante en el restablecimiento de la continuidad. - mostrar cómo los juicios prácticos y los teóricos, pese a todas sus diferencias, pueden ser reducidos al mismo patrón común. Los juicios "prácticos", en efecto, son juicios en los cuales se decide acerca de agenda, de cosas que deben ser hechas, juicios sobre una situación que exige actuar. Y tales juicios, precisa Dewey a continuación, tienen las siguientes características: a) su materia supone una situación incompleta, que por lo mismo requiere su plenificación; b) son de tal orden, que el propio juicio representa un factor en la consumación de la situación; c) suponen, además, que el cómo termine el asunto es materia de la mayor importancia: la proposición, en consecuencia, debe poder asegurar que se produzca "lo d) se refieren tanto a "medios", como a "fines", esto es, al resultado que hay que producir; e) son hipotéticos; f) por todo lo cual su "verdad" o "falsedad" estará determinada en función del resultado: el resultado de la acción es la verdad o falsedad del juicio.

¿Qué alcance tiene este análisis? Uno muy determinado para Dewey: que estos caracteres son los propios de cualquier proposición sobre hechos; de modo que toda

afirmación cien tífico-descriptiva implica, directa o indirectamente, "cosas que hay que hacer", posibilidades para realizar. Si esto fuera cierto "todas las proposiciones que establecen descubrimientos o convicciones de certeza, todas las proposiciones categóricas, serían hipotéticas y su verdad coincidiría con sus consecuencias probadas, llevadas a efecto por medio de una acción inteligente" (Kurtz, 1972: 205). Y esta teoría - añade Dewey - "puede llamarse pragmatismo".

La re-construcción de la teoría de la investigación, por tanto, es la que permite a Dewey, restañando la herida entre la teoría (y sus juicios) y la práctica (con los suyos), cerrar igualmente el abismo entre la ciencia y la moral. Naturalizar la inteligencia, intelectualizar la naturaleza, es un programa que también, y por lo mismo, incluye inyectar "ciencia" en la "moral" y "moral" en la "ciencia'. Sólo así podrá procederse a la eliminación de las desarmonías que infestan la vida:

> El mayor de los dualismos que hoy abruman a la Humanidad, el de la separación entre lo material, lo mecánico, lo científico, por un lado, y lo moral y lo ideal por otro, se acabará cuando la ciencia se impregne plenamente de un sentido de consciente valor humano... Mientras no se piense en los fines como individualizados para responder a necesidades y oportunidades concretas, la mente se dará por satisfecha con abstracciones, y faltará el estímulo para servirse de la ciencia natural y de los datos históricos en el terreno de lo moral y lo social (Dewey, 1955: 237).

Y es que la moral, para Dewey, no representa en absoluto, contra lo que pensó la tradición ortodoxa, un territorio separado: es "el conocimiento físico, biológico e histórico, puesto en un contexto humano, en el que iluminará y guiará las actividades del hombre" (Dewey, 1964: 269). Lo que Dewey, en otros términos, pide, y confía en ayudar a obtener, es que se haga en favor de la investigación de lo humano lo que desde hace ya tanto tiempo se ha venido haciendo en favor de la investigación de las condiciones físico-fisiológicas de la vida humana. El principio básico de la continuidad entre mente y naturaleza (Dewey, 1964: 175) obliga en efecto a considerar que la moral está intrínsecamente conectada con la existencia y sus realidades, no con abstractos catálogos de actos o de normas. "Los hechos de que depende son aquellos que surgen de las relaciones activas de los seres humanos entre sí, de las consecuencias de sus actividades mutuamente entrelazadas en la vida del deseo, la creencia, el juicio, la satisfacción y la inconformidad" (Dewey, 1964: 297).

Por eso, la moral es intrínsecamente social, por lo mismo que es intrínsecamente humana. Cuando se le apliquen, pues, métodos específicos de investigación, de descubrimiento e invención autorregulada, se habrá acabado con la distinción - sugiere Dewey - entre bienes "morales" y bienes "naturales", a contar, entre los segundos, la salud, la belleza, la ciencia. Si se siguiera, en otras palabras, la interpretación instrumentalista de las ideas, y se admitiera libremente que en cuanto medios para

reorganizar activamente el medio, no hay otra prueba de su validez y de su estimabilidad que el hecho de salir airosos de su misión; si se aprobara que sólo es bello lo que obra bellamente; que la única hipótesis verdadera es la que funciona en la práctica; si se aceptara que el adverbio "verdaderamente" es más fundamental que el adjetivo "verdadero" y que el sustantivo la "verdad"; si ocurriera todo eso, estima Dewey, se restablecería el sentido moral de la ciencia natural, porque sólo consideraríamos buena a una cualidad en la medida en que la misma contribuya al mejoramiento de los males existentes. Cuando eso, en definitiva, suceda

> las cosas intelectuales se moralizarán, al mismo tiempo que las cosas morales se concentrarán en la inteligencia. El conflicto molesto y despilfarrador entre naturalismo y humanismo habrá terminado... la investigación, el descubrimiento, ocuparán en la moral un puesto idéntico al que han llegado a ocupar en las ciencias de la naturaleza (Dewey, 1955: 238).

10.3. Educación y democracia

La "moral" reconstruida de la que Dewey nos habla, sin embargo, tiene muy poco que ver con la moral tradicional, con ese "extraño mundo fantástico" construido por los hombres que se dejaron dominar por la idea de que "sin el ideal fijo de un bien remoto que los inspire, no tienen nada que los induzca a aliviar las dificultades presentes, ni deseos de liberación de lo que los oprime, ni de aclaración de lo que confunde la acción presente" (Dewey, 1964: 257). El trabajo desarrollado por Dewey y sus colegas de Chicago en pro de la construcción de una psicología social, todo el peso de la insistencia que a lo largo de Naturaleza humana y conducta (Dewey, 1964), se hace sobre el papel de los hábitos" en la constitución ética, esto es, "civilizada' del hombre, todo confluye en descartar esa antigua concepción de la atenencia a un bien, o una norma "ideal", "fija', y poner el acento, antes bien, en lo que la moral es realmente. A este respecto podemos leer una contundente declaración:

> Cuando observamos que la moral se encuentra en donde quiera que intervengan consideraciones sobre lo mejor y lo peor, estamos obligados a notar que la moral es un proceso continuo, y no una realización fija. Moral significa desarrollo del sentido de la conducta, significa por lo menos aquella clase de ampliación de sentido que es consecuencia de la observación de las condiciones y resultados de la conducta. Es igual que crecimiento; éste y el desarrollo son el mismo hecho ampliado en la realidad o agrandado en el pensamiento. En el sentido más amplio de la palabra, moral es educación; es aprender el sentido de lo que estamos haciendo y emplearlo en la acción (Dewey, 1964: 256).

El puente por el que Dewey pasa de la filosofía ética a la filosofía de la educación es, pues, el concepto de crecimiento. A través del mismo, a su vez, el concepto de "educación" se entrelaza con el gran tronco de la especulación deweyana, porque, para

nuestro autor, si alguna revolución ha surgido en la visión del mundo, por el despliegue de la ciencia y su aplicación a la moral, es que desde ahora "lo que adquiere significación es el proceso de crecimiento, de mejora, de progreso, y no el resultado o el fin estático... el proceso continuo, ése es el fin y el bien" (Dewey, 1955: 240-241). "El único fin es el crecimiento, el desarrollo, o sea, la reconstrucción continua de la experiencia" (Dewey, 1955: 248). Ésta es la razón profunda por la que, como antes sugerimos, el problema educativo no es para Dewey apendicular o subsidiario, sino que "debemos definir la filosofía como la teoría general de la educación" (Dewey, 1916: 383).

John Dewey ha pasado a la historia, en ese sentido, como el padre de la "educación progresiva"; ha sido puesto en la picota, por tanto, por todos los detractores de ese sistema. Sería injusto, sin embargo, atribuirle una posición "anarquista" en materia educativa. Más bien, en esta materia como en todas su posición es "dia-lógica", una vía media de inteligente flexibilidad entre los rigores de la educación memorística y autoritaria tradicional y el abandonismo de la educación que permite a los niños seguir sin trabas sus propios impulsos. Su objetivo es, antes bien, una educación auténticamente humana, la cual

> [...] consiste en una dirección inteligente de las actividades innatas a la luz de las posibilidades y necesidades de la situación social (Dewey, 1964: 96).

La meta última a la que se orienta la educación en sentido deweyano es algo parecido, como alguno de sus comentaristas ha señalado (Bernstein, 1966: 142-143), a lo que Sócrates buscaba alumbrar en sus contertulios: el desarrollo de la inteligencia. Pero una inteligencia crítica. La meta fundamental, en otros términos, es que la educación sea de tal forma, que capacite al individuo para seguir educándose:

> La educación es función constante, independiente de la edad. Lo mejor que puede decirse de un proceso educativo cualquiera... es que capacita al sujeto para seguir educándose; que lo hace más sensible a las condiciones de crecimiento y más hábil para aprovecharlas. La adquisición de la destreza, la posesión del conocimiento, el logro de cultura, no son fines, son señales de crecimiento y medios para continuarlo (Dewey, 1955: 249).

La educación conduce a la educación, por lo mismo que, según vimos, la experiencia conduce a la experiencia, se auto-regula, y por lo mismo que la investigación experimental se auto-corrige. Y es que, si la educación es, ante todo, desarrollo, la vida misma es, para Dewey, desarrollo, y desarrollarse, esto es, crecer, es la vida misma. De ahí las dos conclusiones a que se llega en Democracia y educación (Dewey, 1916: 1): 1) No hay ningún fin del proceso educativo que sea superior al propio proceso: el proceso es su propio fin. II) El proceso educativo es de continua reorganización, de continua reconstrucción y transformación. Nada hay, pues, a lo cual pueda subordinarse la educación, sino la propia educación; porque el desarrollo sólo conduce al desarrollo, y la

crítica, a la crítica.

Una sociedad permeada de arriba abajo por la ciencia empírico-experimental y sus condiciones propias, será una sociedad en la que las instituciones educativas responderán a esa idea de la educación como continuo proceso de reorganización y crecimiento. Más aún: esa sociedad misma será una sociedad educativa, esto es, una democracia. Porque la democracia, en efecto, no es simplemente una forma de gobierno para Dewey. Es "la idea de la vida comunitaria propiamente dicha". "Democracia" es, sencillamente, aquella forma de vida en la que los hombres entran en "comunidad", porque, activa, libre, reflexiva, tolerante y críticamente, "se comunican" los bienes y participan en la dirección de los asuntos comunes. "En el fondo del sentido moderno de humanidad y democracia, radica un conocimiento cada vez mayor de que los bienes existen y permanecen únicamente mediante su comunicación, y que la asociación es el medio de compartirlos conjuntamente... Democracia es tan sólo un nombre que se da al hecho de que la naturaleza humana únicamente se desarrolla cuando sus elementos participan en la dirección de las cosas que son comunes" (Dewey, 1955: 270-273).

Empirismo experimental, pragmatismo instrumentalista, educación y democracia o, mejor, "comunidad", "comunicación", son para Dewey facetas de un mismo diamante: la reconstrucción del sentido de la continuidad, la recuperación del sentido humano del progreso y del crecimiento equilibrado y maduro, en la interacción constante del organismo y su medio, de la tradición y lo nuevo. La finalidad de todo ello es siempre la misma: liberar las capacidades humanas, re-construyendo sus antiguos ideales inaccesibles en términos de posibilidades abiertas por su imaginación a la realización concreta. No otra cosa podía desear alguien que definió la filosofía, ese método de enfrentarse a los problemas humanos, como "teoría de la práctica", como crítica y como crítica de la crítica.

Apéndice de textos

TEXTO

Cuestión 5. Establecer si podemos pensar sin signos

Se trata de una cuestión familiar, pero hasta ahora no existe mejor argumento afirmativo que decir que el pensamiento debe ser anterior a todo signo. Esto supone la imposibilidad de una serie infinita. Pero Aquiles, en realidad, alcanzará a la tortuga. Cómo ocurre es una cuestión que no necesita ser contestada en este momento, en tanto sea cierto que ocurre.

Si buscamos la luz que dan los hechos externos, los únicos casos de pensamiento que podemos encontrar son los del pensamiento en los signos. Está claro que los hechos externos no pueden poner en evidencia ningún otro pensamiento. Pero hemos visto que sólo se puede conocer de algún modo el pensamiento a través de los hechos externos. Por consiguiente, el único pensamiento que puede ser conocido es el pensamiento en signos. Pero un pensamiento que no pueda ser conocido no existe. Todo pensamiento, por tanto, debe estar necesariamente en signos.

[...] A partir de la proposición de que todo pensamiento es un signo, se desprende que todo pensamiento debe diri girse hacia algún otro, debe determinar algún otro, pues tal es la esencia de un signo. Después de todo, es tan sólo otra forma del axioma familiar que en la intuición, es decir, en el presente inmediato, no hay pensamiento, o bien que todo aquello sobre lo cual se reflexiona tiene pasado. Hinc loquor inde est*. Pues inferir que puesto que existe un pensamiento debe haber habido un pensamiento tiene su análogo en inferir de cualquier tiempo pasado la existencia de una serie infinita de tiempos. En consecuencia, afirmar que el pensamiento no puede ocurrir en un instante, sino que requiere cierto tiempo, es tan sólo otra forma de decir que todo pensamiento debe ser interpretado en otro, o que todo pensamiento se da en signos.

[* En tanto hablo, él es.]

(Charles, S.Peirce: Obra Lógico-Semiótica, trad. R.Alcalde y M.Prelooker, Taurus, Madrid, 1987: 53.) Collected Papers, 5. 250.

COMENTARIO

Localización y significado del texto en la obra de Peirce

Un poco de erudición

El texto escogido para comentario pertenece a la parte central de uno de los más conocidos artículos de Peirce: "Cuestiones relativas a ciertas facultades atribuidas al hombre", el cual, a su vez, se encuentra entre los textos decisivos que Peirce pudo llegar a publicar en vida. Presentamos la traducción (alterada cuando así ha convenido) publicada por R.Alcalde y M.Prelooker para Taurus (Peirce, 1987). El artículo en cuestión vio originariamente la luz en las páginas del Journal of Speculative Philosophy, primero de la serie de tres que en los años 1868-1869 dio allí Peirce a conocer: éste, "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades" y "Fundamentos de validez de las leyes de la lógica: consecuencias ulteriores de cuatro incapacidades". Estos textos ocupan en la actualidad los números 213 a 357 del volumen V de los CollectedPapers, así como, junto con otros textos concomitantes, las páginas 162-272 del vol. 2 del P. E. P.

El texto se ubica, pues, en el corazón de la serie. El origen de la misma es conocido. Proviene de la polémica, reproducida en parte en las páginas de la propia revista, que Peirce mantuvo con su director, W.T.Harris, a propósito de Hegel, en general, y del significado del término "determinación", en particular, en la expresión "determinaciones del Ser". Y los tres artículos son la respuesta de Peirce, en este contexto, al desafío formulado por Harris: cómo puede Peirce fundamentar, desde sus principios (que Harris califica de "nominalistas") la validez de las leyes de la lógica.

Esto supuesto, y en orden siempre a la mejor comprensión del texto propuesto, precisemos los siguientes hechos:

1. Como el P. E. P. se ha preocupado de establecer, la totalidad del proyecto hoy distribuido entre los tres célebres artículos citados se encuentra recogido en el MS 148 bajo un epígrafe general que no deja lugar a dudas acerca del sentido metafísico-ontológico último de la posición peirceana: Questions on Reality, Cuestiones sobre la Realidad. Igualmente, cabe señalar que el borrador del futuro Cuestiones concernientes... recibe en el manuscrito el título de Questions concerning Reality (P E. P, 1982: II, XXXVIIIXXXIX). El proyecto original de Peirce, en efecto, consistía según los manuscritos en fundamentar la validez de las leyes de la lógica yendo de la primera preocupación del lógico por las formas del lenguaje a la consideración de la forma de la propia realidad, esto es, la consideración acerca de cómo y qué pensamos; investigación sobre la realidad para la cual es preciso buscar antes el propio método de averiguar cómo pensamos (P E. P, 1982: II, 165). Por eso, el camino de Peirce pasará, primero, por discutir el conocimiento humano, después las ideas de "realidad" y "verdad" y llegar, finalmente, a su meta: el tercer artículo sobre la fundamentación de la lógica.

2. Que esto es así se muestra en el hecho de que, en los años ochenta, Peirce mismo consideró que la serie del journal, junto con La fijación de la creencia y Cómo hacer claras nuestras ideas, podrían constituir textos apropiados en orden a

explicar "los hechos psicológicos y metafísicos sobre los cuales descansa la posibilidad de la Lógica' (Fisch, 1986: 46). Igualmente a tener en cuenta es el dato de que tales artículos habrían constituido los capítulos 4, 5, 6 de una de sus más acariciadas obras, The Search for a Method, de 1893.

3.Ni el tema, ni en lo esencial las soluciones ofrecidas aquí, dejaron ya nunca de ser propios de Peirce. Sin que aparezcan, en efecto, bajo ningún concepto, las expresiones "pragmático" o "pragmaticismo", encontramos declaraciones explícitas de Peirce en las cuales se afirma:

a)que la sentencia contenida en el segundo ensayo, según la cual "el significado de un pensamiento es algo completamente virtual", es auténticamente pre-pragmaticista (5. 289). (Aunque en 5. 504, nota, texto de 1905, observa que el pragmaticismo del texto es un pragmaticismo próximo al de James.)

b)Dos de sus más queridas posiciones filosóficas, el realismo escolástico y la filosofía crítica del sentido común, que según señaló en 1905 (Issues ofPragmaticism: 5. 438 y ss.), eran consecuencias de la posición pragmaticista, habían sido ya formuladas, según este mismo texto (5. 439) "nueve años antes de la formulación del pragmaticismo", y antes incluso de que hubiera formulado "ni siquiera en su propia mente" (5. 453) el principio en cuestión. Pero es que, justamente (Fisch, 1986: 118), los cuatro puntos que "Algunas consecuencias..." opone frontalmente al "espíritu del cartesianismo" son los que corresponden a la filosofía crítica del sentido común. Se trata, pues, de textos pragmatistas. Más aún, textos dependientes acaso, como veremos, de una intuición pragmatista básica: que la manifestación fenoménica de una sustancia es la sustancia (5. 313). Más aún: textos en los que, por vez primera de forma explícita en un texto publicado de Peirce, se defiende el realismo esco lástico como interpretación de la realidad susceptible de fundamentar las leyes de la lógica.

4.Hay al menos un intérprete sumamente autorizado (Fisch, 1986: 97), para quien estos artículos no suponen sino en parte doctrina común del pensamiento de Peirce. Según este autor, es doctrina común la teoría social de la lógica, la definición de la "verdad" en términos del "acuerdo último a que llegaría una comunidad infinita de investigadores" y la de "realidad" en los de "aquello representado por la proposición verdadera". Común es igualmente la doctrina de que no hay pensamiento sin signos. Ahora bien, según Fisch (1986: 185-186), el contexto de la serie del Journal... es el del "cognicionismo", prácticamente "nominalismo" o teoría pre-Bain de la creencia, según la cual hay una identificación "ser = cognoscibilidad", pero entendiéndose "conocimiento = pensamiento". Teoría, pues, opuesta a la sostenida en la serie del Popular Science

Monthly una década después (teoría post-Bain), según la cual (Fisch, 1986: 97-98) el pensamiento = "investigación", e investigación que arranca de la duda y termina en la restauración de la creencia. Nuestra posición, sin pretender negar el valor de las observaciones de Fisch, tiende más a hacer resaltar la continuidad entre ambos bloques de textos, su mutua traducibilidad. Pero esto es algo que debe quedar ahora meramente apuntado, y que acaso se desprenda por sí mismo de nuestro comentario.

Lo que arroja la erudición

Diremos en conclusión que comentamos un texto central del primer período de madurez de Peirce, donde se establecen doctrinas que en su sentido y alcance fundamental pertenecen al núcleo "duro" de la filosofía de nuestro autor. Doctrina que podríamos denominar, con Fisch, "idealismo semiótico", y que acaso podríamos sintetizar en la ecuación

Realidad = Conocimiento = Lenguaje = Continuidad

(ecuación que podría a su vez prolongarse:... = Vida = Autoexpresión = Hombre...). Pero veamos qué nos dice el texto, acudiendo cuando sea preciso al contexto para precisar el sentido de lo que dice.

Las afirmaciones del texto.

Exposición y comentario triangular

Entresacaremos las siguientes proposiciones (siguiendo el propio orden del texto):

1. Aquiles alcanzará -a la tortuga.

2. Los únicos casos observables de pensamiento son los casos de pensamiento en los signos.

3. Sólo se puede conocer de algún modo el pensamiento a través de los hechos externos.

4. Sólo podemos conocer el pensamiento en signos.

5. Un pensamiento que no puede ser conocido no existe.

6. Todo pensamiento es un signo.

7. Todo pensamiento determina otro pensamiento.

8. En la intuición o presente inmediato no hay pensamiento.

9. Todo aquello sobre lo que se reflexiona tiene pasado.

10. El pensamiento requiere tiempo y debe ser interpretado por otro, lo mismo que cualquier tiempo pasado requiere una serie infinita de tiempos.

Nos encontramos pues, sustancialmente, con una propuesta de tipo epistemológico: "No hay pensamiento sin signos." O bien: "Todo pensamiento es un signo." Esto es: Conocimiento = = Lenguaje. Afirmación epistemológica íntimamente entrelazada con una afirmación de carácter ontológico: "Un pensamiento que no pueda ser conocido no existe." Esto es (para Peirce): Realidad = Cognoscibilidad. De la combinación de ambas ecuaciones resulta:

Realidad = Conocimiento = Lenguaje

Pero todas ellas, a su vez:

Realidad = Conocimiento = Lenguaje =
= Continuidad = Determinación

O si se quiere, de una forma acaso más próxima al pensar de Peirce:

Realidad = Cognoscibilidad = Lingüisticidad =
= Continuidad = Determinabilidad

Veamos cada uno de estos aspectos con un cierto orden: epistemología, ontología, continuidad.

La afirmación epistemológica: todo pensamiento es un signo

Se trata de la conclusión capital que Peirce opone al "espíritu del Cartesianismo", esto es, a la doctrina de la intuición. La crítica de la intuición, como vimos en su momento, representa tanto como la crítica a la posibilidad de que exista algún conocimiento que no esté determinado por un conocimiento anterior del mismo objeto, esto es, que lo sea por algún objeto exterior al propio pensamiento. Dicho en otros términos: la crítica a la idea de que el discurrir del pensamiento llegue a términos últimos que constituyan premisas no derivadas, a su vez, de una premisa anterior.

Toda la primera parte del artículo de Peirce al que pertenece el texto es un esfuerzo consecuente por desmontar la noción de que tengamos la facultad de distinguir intuitivamente (esto es, sin recurrir a ningún conocimiento anterior y externo al propio objeto de contemplación) cuándo nuestro conocimiento es intuitivo y cuándo no. De ser así, por tanto, de no haber intuición de la intuición, todo nuestro conocimiento del

conocimiento es mediato, esto es, es algo inferido por el razonamiento a partir de signos. Pero sólo podemos conocer el conocimiento a través del conocimiento. Luego todo nuestro conocimiento es no-intuitivo, esto es, mediato; y depende del uso de signos; es, en definitiva, un signo.

Ahora bien, la conclusión que se obtiene de esa posición de pensamiento es la recogida en el número 3) de nuestras "afirmaciones del texto": sólo puede conocerse de algún modo el pensamiento a través de los hechos externos. No hay pensamiento sin significado, pero su significado radica más en aquello a lo que remite, en lo que le determina y aquello a lo cual él determina, (en su contexto, en su "halo", en la cadena sin fin de sus interpretantes), que en sí mismo. El pensamiento es pues, como los signos, un remitirse-a, un "manifestar-se", un "dar-se" (en signos y por los signos). La esencia de un fenómeno, proclama el pragmatismo, radica en su manifestación. El significado de toda proposición está en el futuro. La manifestación fenoménica de la sustancia es la sustancia. Por ende, puesto que la negación de la facultad de intuición de la intuición arrastra consigo la negación de la introspección, la conclusión es que no cabe explicación (pero esa explicación, aunque indefinida, es idealmente total) de la actividad "interna" mental más que en términos de la actividad externa.

Dicho en otros términos: si el pensamiento "se da", "es en" o "es" signo, y la manifestación de la sustancia es la sustancia, resulta:

a)La sustancia-hombre es su manifestación: el pensamiento.

b)La sustancia-pensamiento es su manifestación: el lenguaje.

c)La sustancia-hombre es: los signos que usa; esto es: el hombre es la suma de su lenguaje. El hombre no es sino su pensamiento, esto es, el diálogo que consigo mismo mantiene su pensamiento. El hombre es un signo (5. 313-5. 317).

La afirmación de alcance ontológico: un pensamiento que no pueda ser conocido no existe

Ahora bien, la crítica de la intuición nos ha conducido a la noción del pensamiento-signo y del hombre-signo-pensamiento-lengua- je. Pero deshacer la teoría de la intuición supone algo más, para Peirce. Porque si una "intuición", insistamos una vez más, dice tanto como "premisa-que-no-es-una-conclusión", conocimiento no-remisible a un conocimiento anterior del mismo objeto, que un conocimiento fuera intuitivo significaría tanto como que ese conocimiento no es susceptible de "explicación", en la medida en que "explicar" es tanto como aducir las determinaciones cognitivas de una cognición (5. 260).

El pensamiento intuitivista, tanto el intuitivo-racionalista como el intuitivo-empirista, tiene pues que dar por supuesto que hay, y debe haber siempre, términos del

pensamiento, zonas de la realidad, que en su carácter de "últimos" no son explicables. Pero si el pensamiento está regido por el paradigma de la mediación; si es triádico, y no diádico; si cualquier conocimiento resulta de un conocimiento anterior que determinándolo lo explica y, a su vez, determina, explicándolo, un conocimiento posterior, todo esto significa: que todo pensamiento es explicable, que todo conocimiento es cognoscible. Cabe pues dar por sentada, estima Peirce, una conclusión genérica en torno a la naturaleza de la realidad. Porque lo dicho representa tanto como aseverar que no tenemos, ni podemos tener, concepción alguna de lo incognoscible.

Ya hemos señalado, en efecto, que en estos textos Peirce busca un concepto de "realidad" que sea apto para sostener la validez de las formas de inferencia: deducción, inducción e hipótesis. Y especialmente de las dos últimas, esto es, del razonamiento sintético en general. Ahora bien, puesto que tanto la inducción como la hipótesis son casos de razonamiento "de las partes al todo" (esto es, son inferencias probables) (5. 347), la única concepción de la realidad capaz de justificar su validez es el realismo escolástico, esto es, la concepción según la cual los términos generales son reales, y no meras ficciones de la imaginación. Para Peirce, esto es tan cierto que se cree en el derecho de establecer la ecuación "ser = ser general" (5. 349). Mucho más en abstracto: la posibilidad de la lógica se funda en que las cosas reales sean de naturaleza cognitiva y por tanto significativa, de modo que lo real sea aquello que significa algo real (5. 320). Y es que, puesta esa base, será posible suponer que "predicar algo de algo real es predicarlo de aquello de lo cual se predica ese mismo sujeto (lo real); porque predicar una cosa de otra es establecer que la primera es un signo de la última" (5. 320).

La posibilidad de la lógica, de la inferencia, radica pues en el principio fundamental según el cual si un signo denota generalmente todo lo denotado por un segundo, y ese segundo denota generalmente todo lo denotado por un tercero, entonces el primero denota generalmente todo lo denotado por el tercero (un principio "que nadie podría negar") (5. 320). Mejor dicho: se trata de que ese principio, que rige el mundo sígnico y el conceptual, rija también el universo de lo real y las relaciones entre los tres. Se trata, una vez más, de que la realidad tenga naturaleza significativo-cognitiva: que "todo lo que existe" deba "ser objeto de pensamiento" (Fairbanks, 1977: 235); que "no se conozca más realidad recóndita que aquella que está representada en una verdadera representación" (5. 312); que no haya cosa alguna "en sí" al margen de toda relación con el pensamiento (5. 311).

Esta concepción de la realidad, sin embargo, ha sido traída a colación por Peirce, según nos dice expresamente, como una de las consecuencias a que conducen los cuatro principios extraídos de su argumentación en el primer artículo. Concretamente, como una consecuencia del cuarto y último, según el cual "no tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible", que es, justamente, la conclusión a que se llega en la discusión de la cuestión 6, cuestión inmediatamente posterior del texto que comentamos.

Y es que, en efecto, la concepción del realismo escolástico resulta letal para la concepción de una "cosa-en-sí" ajena por completo a cualquier forma pensable de conocimiento, en cualquier tiempo venidero. "No cognoscible", en este sentido, es sencillamente un concepto autocontradictorio, y por ende hay que mantener la absoluta sinonimidad de principio "ser = cognoscibilidad" (5. 257). "Frente a toda cognición hay una realidad desconocida, pero cognoscible; pero frente a toda cognición posible sólo existe lo contradictorio en sí mismo" (5. 257).

Si antes, pues, escribimos la ecuación

Conocimiento = Lenguaje,

la que ahora surge en el panorama es

Realidad = Cognoscibilidad,

puesto que no existe lo absolutamente incognoscible. Lo cual equivale a decir: La realidad es aquello que no depende de las mentes individuales, erróneas y falibles; pero que tampoco es independiente de la totalidad indefinida de la comunidad-en-marcha de los investigadores, o del Pensamiento en cuanto tal.

Este es el momento de pasar a analizar nuestro tercer apartado: el principio de continuidad.

La afirmación inicial: Aquiles alcanzará a la tortuga

Recapitulemos. La teoría gnoseológico/ontológica del pensar-signo y de la realidad-cognoscibilidad nos ha conducido a una doble afirmación fundamental:

1. La afirmación del mediatismo: todo conocimiento es conocimiento de lo real, pero "como el pensamiento es determinado por un pensamiento anterior del mismo objeto, sólo se refiere a la cosa por el hecho de denotar este pensamiento anterior" (5. 285).

2. La afirmación de la omni-explicabilidad de lo real.

Ya hemos hecho ver (o al menos así lo esperamos) la profunda imbricación que ambas tesis tienen en el pensamiento de nuestro autor. Pero ocurre, a nuestro juicio, que ambas, a su vez, se sostienen en (y acaso son sostenidas por) un concepto más amplio, un principio o módulo mental más potente que los manejados hasta ahora: el principio de continuidad. De todo lo dicho hasta aquí, en efecto, resulta: el entero campo del conocimiento ha quedado abierto ante nosotros (en otros términos: jamás podremos llegar a agotarlo, pero siempre se nos ofrecerá oportunidad para intentarlo). La eliminación de la intuición supone - por lo dicho - tanto como la no-existencia de

conocimiento alguno que no remita a un conocimiento anterior y que, por lo mismo, no remita, igualmente, a un conocimiento posterior (del mismo objeto). En la cadena sin fin de los conocimientos, de los pensamientos, como en la cadena sin fin de los signos, cada signo es signo del signo anterior y signo para el signo posterior. No hay un "primer" ni un "último" término en la serie de los pensamientos-signos.

Significado, pensamiento, conocimiento, supone, una vez más, mediación. Sería pues erróneo buscar tales cosas en lo puntual, en lo instantáneo, en una supuesta determinación absoluta. La realidad es continua; es decir: no hay conjunto alguno de determinaciones dadas que pueda ni siquiera empezar a agotar su capacidad de determinación. El pensamiento tiene que ver con la relación: "En ningún instante existe en mi estado mental una cognición o representación, pero existe en la relación de mis estados mentales en instantes diferentes" (5. 289). Por eso insiste nuestro texto que en el presente inmediato no hay pensamiento, o bien que todo aquello sobre lo cual se reflexiona tiene pasado. No se puede "decir" de inmediato la certeza inmediata.

Pero esto mismo, se añade desde el primer momento y luego al final, puede ser predicado del tiempo, y remite en definitiva al viejo acertijo de Zenón. El problema reside en averiguar cómo es posible que, pese a ser la serie infinita (la serie de los pensamientos, de los signos, de los tiempos, de las "distancias" que Aquiles tiene que recorrer), pese a no haber, como decimos, un primer término o un último término, esas series, sin embargo, "se cierran". Vale decir, se cierran en la medida en que dan lugar o dejan paso a series posteriores, de manera que el "primer" término de la siguiente está siempre y en todo caso "más allá" que cualquiera de los términos de la anterior.

La respuesta, una respuesta que ni en nuestro texto ni aquí tenemos ocasión de desarrollar, es acudir a la matemática del transfinito, que coetáneamente con Cantor, y en forma distinta a él (Murphey, 1961), desarrolló Peirce a lo largo de sus trabajos matemáticos. Pero significa en todo caso, a nuestro juicio, y a menos que nuestra interpretación de Peirce sea absolutamente desacertada, que se precisa, para nuestro autor, un correcto entendimiento y una correcta aplicación constante del principio de continuidad. Principio en cuya virtud puede decirse: estamos ya siempre en el conocimiento, pero nunca alcanzaremos el conocimiento total que, por lo demás, sí es intrínsecamente alcanzable, y lo sería en un tiempo infinito. Luego tan cierto es que nunca conoceremos todo, y con absoluta determi nación, como que todo es cognoscible. Tan cierto es que "la" Realidad, como límite, no es exterior al pensar-en-cuanto-tal, y que conocemos realmente lo real, como que ese proceso finalizable nunca finalizará.

Nuestro pensamiento está siempre entre': Entre extremos que nunca toca, pero de cuya presencia-ausente depende la existencia del medio continuo, de la indefinida espiral en cuyo interior se mueve. Entre la infinita indeterminación y la determinación infinita; entre la absoluta ignorancia (que nunca es el caso para un pensamiento, sin embargo, ineludiblemente falible), y el absoluto saber (inalcanzable, a menos a título individual,

para un pensamiento que, sin embargo, tiene constantemente abierta la ruta de ese saber).

TEXTOS PARA COMENTAR

Texto 1

> ¿Y qué entendemos por real? Es una concepción que debemos haber tenido en primer término cuando descubrimos que existía un irreal, una ilusión, es decir, cuando por primera vez nos corregimos. Ahora bien, sólo la distinción a la cual este hecho alude lógicamente era entre un ens relativo a determinaciones internas privadas, a las negociaciones que corresponden a la idiosincrasia, y un ens tal como permanecería a la larga. Por consiguiente, lo real es aquello en que resultaría finalmente la información y el razonamiento, tarde o temprano y que, por ende, es independiente de los caprichos personales míos y vuestros. Así, el origen mismo de la concepción de la realidad muestra que esta concepción implica esencialmente la noción de una COMUNIDAD, sin límites definidos y capaz de un aumento definido del conocimiento. Y de este modo esas dos series de cogniciones - la real y la irreal- consisten en aquellas que la comunidad continuará siempre reafirmando, en un tiempo suficientemente futuro, y en aquellas que en las mismas condiciones serán siempre negadas de ahora en más. Ahora bien, una proposición cuya fal sedad no se pueda descubrir nunca y cuyo error, en consecuencia, sea absolutamente incognoscible, sobre la base de nuestro principio no contiene absolutamente ningún error. Por consiguiente, aquello que es pensado en tales cogniciones es lo real, tal como realmente es. Por ende, nada impide que conozcamos las cosas exteriores tales como realmente son, y lo más probable es que, en efecto, las conozcamos en innumerables casos, si bien no podemos estar nunca absolutamente seguros de conocerlas en algún caso especial.
>
> (Charles S.Peirce: Obra lógico-semiótica, trad. R Alcalde y M.Prelooker, Taurus, Madrid, 1987: 84.)

Cuestiones:

1. ¿Cuál es, según Peirce, el fundamento de la distinción entre lo real y lo irreal?

2. ¿Qué tiene que ver la determinación de lo real con el tiempo?

3. ¿Por qué existe la necesidad de acudir a la idea de COMUNIDAD ilimitada?

4. ¿Cuándo puede decirse que una proposición no contiene errores?

5. ¿Conocemos o no, en definitiva, las cosas reales tal como son?

Texto 2

La abrumadora mayoría de nuestras ideas verdaderas no admite un careo directo con la realidad: por ejemplo, las históricas, tales como las de Caín y Abel. La corriente del tiempo sólo puede ser remontada verbalmente, o verificada de modo indirecto por las prolongaciones presentes o efectos de lo que albergaba el pasado. Si no obstante concuerdan con estas palabras y efectos podremos conocer que nuestras ideas del pasado son verdaderas. Tan cierto como que hubo un tiempo pasado, fueron verdad Julio César y los monstruos antediluvianos cada uno en su propia fecha y circunstancias. El mismo tiempo pasado existió, lo garantiza su coherencia con todo lo presente. Tan cierto como el presente es, lo fue el pasado. La adecuación, así, pasa a ser esencialmente cuestión de orientación, orientación que es útil, pues se ejerce en dominios que contienen objetos importantes. Las ideas verdaderas nos conducen a regiones verbales y conceptuales útiles a la vez que nos relacionan directamente con términos sensibles útiles. Nos llevan a la congruencia, a la estabilidad y al fluyente intercambio humano. Nos alejan de la excentricidad y del aislamiento, del pensar estéril e infructuoso [...]. Tal es el amplio y holgado camino que el pragmatista sigue para interpretar la palabra adecuación. Se trata de un modo enteramente práctico. Le permite abarcar cualquier proceso de conducción de una idea presente a un término futuro, a condición de que se desenvuelva prósperamente. Solamente así puede decirse que las ideas científicas, yendo como lo hacen más allá del sentido común, se adecuan a sus realidades. Es, como ya he dicho, como si la realidad estuviera hecha de éter, átomos o electrones, pero no lo debemos pensar tan literalmente. El término "energía" no ha pretendido nunca representar nada "objetivo". Es solamente un medio de medir la superficie de los fenómenos, con el fin de registrar sus cambios en una fórmula sencilla.

Pero en la elección de estas fórmulas de fabricación humana no podemos ser caprichosos impunemente, como no lo somos en el plano práctico del sentido común. Debemos hallar una teoría que actúe, y esto significa algo extremadamente difícil, pues nuestra teoría debe mediar entre todas las verdades previas y determinadas experiencias nuevas. Debe perturbar lo menos posible al sentido común y a las creencias previas, y debe conducir a algún término sensible que pueda verificarse exactamente. "Actuar" significa estas dos cosas... [...] La verdad en la ciencia es la que nos da la máxima suma posible de satisfacciones, incluso de agrado, pero la congruencia con la verdad previa y con el hecho nuevo es siempre el requisito más imperioso.

(W James: Pragmatismo, [trad. L.Rodríguez Aranda] Aguilar. Buenos Aires, 1975: 166-168.)

Cuestiones:

1. ¿Cuál es la dificultad que plantea el conocimiento del pasado a la teoría de la verdad como adecuación?

2.¿Cómo podemos conocer el pasado?

3.¿Qué significa la re-interpretación pragmatista de la idea de "adecuación"?

4.¿En qué sentido puede decirse que una idea o teoría "actúa"?

5.¿Cuáles son los requisitos que debe respetar una teoría para ser satisfactoria?

6.¿Qué significado exacto tiene la idea de conducción?

Texto 3

Una filosofía que acepta el método denotativo o empírico acepta en todo su valor el hecho de que el pensar reflexivo transforma la confusión, la ambigüedad y la discrepancia en iluminación, precisión y coherencia. Pero también apunta al medio y situación en que se produce el pensar. Observa que el punto de partida es lo realmente problemático, y que el momento problemático reside en cierta situación real y determinada. Observa que el medio para convertir lo dudoso en seguro y lo incompleto en determinado, es usar de las cosas seguras y bien establecidas, que son exactamente tan empíricas y tan indicadoras de la naturaleza de las cosas de experiencia como lo incierto. Observa, así, que el pensar no difiere por su índole del uso de los materiales y energías de la naturaleza, digamos el fuego y las herramientas, para refinar, ordenar de otra manera y dar forma a otros materiales de la naturaleza, digamos un mineral. En ambos casos hay materias que son insatisfactorias tal como están y hay también agentes adecuados para manejarlas y ponerlas en conexión. En ningún punto o lugar se salta fuera de los objetos empíricos, naturales, y sus relaciones. El pensamiento y la razón no son poderes específicos. Consisten en procedimientos deliberadamente empleados para aplicar lo insatisfactoriamente confuso e indeterminado a lo regular y estable y a la inversa. Generalizando semejantes observaciones, se percata la filosofía empírica de que pensar es un proceso continuo de re-organización temporal dentro de uno y el mismo mundo de cosas de experiencia, no un salto desde este último mundo hasta otro de objetos creados de una vez para siempre por el pensamiento. La filosofía empírica descubre, por consiguiente, la base empírica del idealismo racionalista y el punto en que se extravía empíricamente. El idealismo deja de tomar en cuenta el carácter específico o concreto de la situación de incertidumbre en que se produce el pensamiento; deja de advertir la naturaleza empíricamente concreta de las materias, actos e instrumentos con que se alcanzan la determinación y la coherencia; deja de advertir que los eventuales objetos finales que tienen estas últimas propiedades son ellos mismos tantos como las situaciones a que se hace frente. La conversión de la lógica de la reflexión en una ontología del ser racional se debe, pues, a la conversión arbitraria de una función natural y eventual de unificación en una realidad antecedente y causal; esto se debe, a su vez, a la tendencia de la imaginación que trabaja bajo la influencia de la emoción a llevar la unificación, que es una empresa real, objetiva y experimental, limitada a situaciones

especiales donde se la necesita, hasta el extremo de hacer de ella un movimiento universal e ilimitado que desemboca en un sueño que lo absorbe todo.

El hecho de la reflexión es crucial para las metafísicas dualistas lo mismo que para las ontologías idealistas. La reflexión sólo se produce en situaciones caracterizadas por la incertidumbre, las alternativas, el interrogar, la busca, las hipótesis, los ensayos o experimentos que ponen a prueba el valor del pensar. Una metafísica naturalista está obligada a considerar la reflexión como siendo ella misma un acontecimiento natural que se produce dentro de la naturaleza en virtud de ciertos rasgos de esta última. Está obligada a inferir partiendo de los rasgos empíricos del pensar, exactamente en la misma forma en que hacen inferencias las ciencias partiendo de la existencia de los soles, la radioactividad, las tormentas o cualquier otro acontecimiento natural

(John Dewey, La experiencia y la naturaleza, [trad. J.Gaos], F.C.E., México, Buenos Aires, 1948, 60-61.)

Cuestiones:

1. ¿Cuál es la función principal del pensar reflexivo?

2. ¿Cabe que éste actúe sin un motivo, o sin que una situación determinada lo ponga en marcha?

3. ¿Qué entiende aquí Dewey por "problema"?

4. ¿Qué relación existe entre el pensar y las herramientas de uso diario?

5. ¿Puede la reflexión llegar a "saltar" por encima del universo natural y experimental?

6. ¿Cómo se valoran los intentos de llegar a efectuar ese salto?

Bibliografía

La presente bibliografía es más amplia que la citada en el texto sin tener por ello pretensiones de exhaustividad.

1. Fuentes

A) Peirce

A.]) Ediciones mayores

Peirce, Ch. S. (1931-1958): Collected Papers (I-VIII), Hartshorne y Weiss (vols. 1-VI), Burks (VII y VIII), (eds.) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. (En siglas: C. P.)

(1982-2000): Writings of Charles S.Peirce: A Chronological Edition, vols. 1-VI, M.H.Fisch et al. (eds.) Indiana University Press, Bloomington. (En siglas: P. E. P: "Peirce Edition Project".)

A.2) Antologías

Balat, M. y Deledalle-Rhodes, J. (eds.) (1993): A la recherché d'une méthode: Charles S.Peirce, Presses Universitaires de Perpignan, Perpihán.

Buchler, J. (ed.) (1955): Philosophical Writings of Peirce, Dover Publ., Nueva York.

Deuser, H. (ed.): Charles Sanders Peirce. Religionsphilosophische Schriften, F.Meiner, Hamburgo.

Fisch, M. H. (ed.) (1951): Classic American Philosophers, AppletonCentury-Crofts, Nueva York.

Hardwick, Ch. S. (ed.) (1977): Semiotics and Significs, the correspondence between Ch. S.Peirce and Victoria Lady Welby, Indiana University Press, Bloomington y Londres.

Hoopes, J. (ed.) (1991): Peirce on Signs: Writings on Semiotic, University of North Carolina Press, Chapell Hill.

Lieb, 1. C. (ed.) (1953): Charles S.Peirce's Letters to Lady Welby, Whitlock's Inc., New Haven, Connecticut.

Moore, E. C. (ed.) (1972): Charles Sanders Peirce: The Essential Writings. Harper &

Row, Nueva York.

Peirce, Ch. S. (1923): Chance, Love and Logic, edición e introducción de Morris R.Cohen, Kegan Paul, Londres, Harcourt, Nueva York.

(1940): The Philosophy of Peirce: Selected Writings, J.Buchler (ed.), Harcourt, Brace and Co., Nueva York.

(1992-1998): The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. N. Houser et al. (eds.), vols. 1-2, Indiana University Press, Bloomington.

(1992): Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898, K.L.Ketner (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

(1997): Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking. The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism. P.A.Turrisi (ed.), State University of N.Y.Press, Nueva York.

Tomas, V. (ed.) (1957): Essays in the Philosophy of Science, The Liberal Arts Press, Nueva York.

Wiener, Ph. P. (ed.) (1958): Values in a Universe of Chance, Selected Writings of Charles Sanders Peirce, Stanford University Press, Stanford, Reprinted Dover Publications, Nueva York (1966).

A.3) Traducciones al castellano

Peirce, Ch. S. (1970): Deducción, Inducción e Hipótesis, traducción de J.Martí Ruiz-Werner, Aguilar, Buenos Aires.

(1971): Mi alegato en favor del pragmatismo, traducción de Dalmacio Negro Pavón, Aguilar Argentina, Buenos Aires.

(1974): La ciencia de la semiótica, traducción B.Bargni, A.Sercovich ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

(1978): Lecciones sobre el pragmatismo, traducción, prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón.

(1987): Obra Lógico-Semiótica, traducción R.Alcalde y M.Prelooker, A.Sercovich ed. Taurus, Madrid.

(1988): El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce), José Vericat (ed.), Crítica, Barcelona.

(1988): Escritos lógicos, Pilar Castrillo (ed.), Alianza Editorial, Madrid.

(1996), Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios, Sara F.Barrena (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico 34, Pamplona.

(1999): Escritos filosóficos, vol. 1, Fernando Carlos Vevia (ed.), El Colegio de Michoacán, Michoacán, Zamora, México.

B) William james

B.1) Edición critica

James, W. (1975-): The Works of William james, E H.Burckhardt, F. Bowers e I.K.Skrupskelis (eds.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. (En siglas: W. J. W., "Works of William James".) Comprende:

Vol. 1 (1975): Pragmatism.

Vol. 2 (1975): The Meaning of Truth.

Vol. 3 (1976): Essays in Radical Empiricism.

Vol. 4 (1977): A Pluralistic Universe.

Vol. 5 (1978): Essays in Philosophy.

-Vol. 6 (1979): The Will to Believe.

Vol. 7 (1979): Some Problems in Philosophy.

Vol. 8 (1981): The Principles of Psychology (3 vols.).

Vol. 9 (1982): Essays in Religion and Morality.

Vol. 10 (1983): Talks to teachers on Psychology.

Vol. 11 (1983): Essays in Psychology.

Vol. 12 (1984): Psychology: the briefer Course.

Vol. 13 (1985): The Varieties of Religious Experience.

Vol. 14 (1986): Essays in psychical Research.

Vol. 15 (1987): Essays, comments and reviews.

Vol. 16 (1988): Manuscripts, essays and notes.

B.2) Otras ediciones

James, W. (1890): Principles of Psychology, Henry Holt, Nueva York.

(1892): Psychology. Briefer Course, Henry Holt, Nueva York.

-(1896): The Will to Believe, Longmans, Nueva York.

(1898): "Philosophical Conceptions and Practical Results", en: The Journal of Philosophy, Psychology and Scientifac Methods, 1 (1904).

(1898): The Human Inmortality, Houghton, Mifflin, Boston.

(1899): Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals, Henry Holt, Nueva York.

(1902): The Varieties of Religious Fxperience, Longmans, Nueva York.

(1907): Pragmatism, Longmans, Green, Nueva York.

(1909): The Meaning of Truth, Longmans, Green, Nueva York.

(1909): A Pluralistic Universe, Longmans, Green, Nueva York.

(1911): Someproblems of Philosophy, Longmans, Green, Nueva York.

(1912): Essays in radical empiricism, Longmans, Green, Nueva York.

B.3) Traducciones al castellano

James, W. (1904): Los ideales de la vida (discurso a los jóvenes sobre psicología (vol. I); Los ideales de la vida (discurso a los maestros sobre psicología pedagógica) (vol. II), traducción y prólogo de Carlos M.Soldevilla, 2 vols., Imprenta Henrich y Cía, Barcelona.

(1907-1908): Fases del sentimiento religioso. Estudio de la naturaleza humana, traducción de Miguel Domenge y Mir. 3 vols., Carbonell y Esteva, Barcelona.

(1909): Principios de Psicología, traducción de D.Barnés, 2 vols., Daniel Jorro, Madrid.

(1922): La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular, traducción de Santos Rubiano, Daniel Jorro, Madrid.

(1924): Psicología pedagógica (para maestros). Sobre algunos ideales de la vida (ara estudiantes), traducción de Santos Rubiano, Daniel Jorro, Madrid, 1904.

(1944): Problemas de la filosofía, traducción de Juan Adolfo Vázquez, Yerba Buena, Tucumán, Argentina.

(1954): Pragmatismo, traducción de L.Rodríguez Aranda, Aguilar Argentina, Buenos Aires.

(1957): El significado de la verdad, traducción de L.Rodríguez Aranda, Aguilar Argentina, Buenos Aires.

(1963): Compendio de psicología, traducción de Antonio Salcedo. Emecé, Buenos Aires, 3.a ed.

(1986): Las variedades de la experiencia religiosa, traducción de J.F.Yvars, Península, Barcelona.

(1997): Lecciones de pragmatismo. Estudio introductorio y notas de R. del Castillo y traducción de Luis Rodríguez Aranda, Santillana, Madrid.

(1998): La inmortalidad humana. Introducción y traducción de Ángel Cagigas, Del Lunar, Jaén.

C) John Dewey

C.1) Edición crítica

Dewey, J. (1969): The Collected Works of john Dewey 1882-1953, Jo Ann Boydston (ed.), Southern Illinois University Press, Carbondale, Illinois. Comprende:

1. The Early Works ofJohn Dewey, 1882-1898: 5 vols. (En siglas, E. W)

2. The Middle Works of john Dewey, 1889-1924. 15 vols. (En siglas: M. W)

3. The Later Works ofJohn Dewey, 1924-1953: 17 vols. (En siglas, L. W)

C.2) Otras ediciones

Dewey, J. (1896): "The Reflex Arc concept in Psychology", en Philosophy and Civilization (Dewey, 1931).

(1903): Studies in Logical Theory, The University of Chicago Press, Chicago.

(1910): How we think, D.C.Heath, Nueva York.

(1910): The Influence of Darwin in Philosophy and other essays in contemporary thought, H.Holt, Nueva York.

(1913): Interest and Effort in Education, Houghton Miflin Co., Boston.

(1915): The School and Society, University of Chicago Press, Chicago.

-(1915): School of Tomorrow. E.P.Dutton and Co., Nueva York.

- (1916): Democracy and Education, Macmillan, Nueva York.

(1916): Essays in experimental Logic, University of Chicago.

(1917): "The Need for a Recovery of Philosophy", en Creative Intelligence, Essays in the pragmatic Attitude, por J.Dewey et al., H.Holt, Nueva York (pp. 3-69).

(1920): Reconstruction in Philosophy, H.Holt, Nueva York.

(1923): "The Pragmatism of Peirce", en Peirce (1923), 301-308.

(1925): Experience and Nature, Open Court, Chicago.

(1929): The Quest for Certainty, M-inton, Balch, Nueva York.

(1929): The Sources ofa Science of Education, H.Livernight, Nueva York.

(1930): Individualism Old and New, Minton, Balch and Co., Nueva York.

(1931): Philosophy and Civilization, Minton, Balch, Nueva York.

(1934): Art as E.xperience, Minton, Balch, Nueva York.

(1934): A Common Faith, Yale University Press, New Haven.

(1935): Liberalism and Social Action. Putnam's Sons, Nueva York.

(1938): Experience and Education. The Macmillan Co., Nueva York.

(1938): Logic: The teory oflnquiry, H.Holt, Nueva York.

(1939): Freedom and Culture. G.P.Putnam's Sons, Nueva York.

(1939): Theory ofvaluation, University of Chicago Press, Chicago.

(1946): Problems of Men, Philosophical Library, Nueva York.

Dewey, J. y Bentley, A. F. (1949): Knowing and ¡he Known, Beacon, Boston.

C.3) Traducciones al castellano

Dewey, J. (1925): El interés y el esfuerzo en la educación. Traducción de A.M.Aguayo, Editorial Revista de Educación, La Habana.

(1941): La ciencia de la educación. Traducción de Lorenzo Luzuriaga, Losada, Buenos Aires.

(1944): Teoría de la vida moral. Traducción de R.Castillo Dibildox, Herrero Hnos., México.

(1948): La experiencia y la naturaleza, traducción y prólogo de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

(1949): Arte como Experiencia, Fondo de Cultura Económica, México.

(1950): Lógica: Teoría de la investigación, traducción E.Imaz, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires,

(1952): La busca de la certeza, traducción y prólogo de E.Imaz, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

(1955): La reconstrucción de la filosofía, traducción L.Rodríguez Aranda y Lázaro Ros, Aguilar Argentina, Buenos Aires.

(1958): Teoría de la evaluación. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

(1960): Democracia y Educación, Losada, Buenos Aires.

(1964): Naturaleza Humana y Conducta. Introducción a la psicología social, traducción R.Castillo Dibildox, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

(1965): Libertad y Cultura. Traducción de R.Castillo Dibildox, Uteha, México.

(1974): Una fe común. Traducción de J.Martínez Alinari, Losada, Buenos Aires.

(1989): Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento y proceso educativo. Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Paidós, Barcelona.

(1996): Liberalismo y acción social y otros ensayos. Estudio introductorio y traducción de J.Miguel Esteban Cloquell, Edicións Alfons el Magnánim, Valencia.

(2004): Experiencia y educación. Traducción de Lorenzo Luzuriaga, Biblioteca Nueva,

Madrid.

II. Monografías

II.1. Obras generales sobre pragmatismo y filosofía americana

Arens, E. y Smith, D. (1994): The Logic of Pragmatic Thinking. from Peirce to Habermas. Humanities Press, Nueva Jersey.

Ayer, A. J. (1968): The origins of Pragmatism, Macmillan, LondresMelburne-Toronto.

Bauerlein, M. (1997): The Pragmatic Mind: Explorations in the Psychology of Belief, Dulce University Press, Durham.

Bernstein, R. J. (1971): Praxis y Acción, traducción de G.Bello, Alianza Editorial, Madrid.

Blau, J. L. (1952): Men and Movements in American Philosophy, Prentice-Hall, Inc., Nueva York.

Bube, P. C. y Geller, J. (eds.) (2002): Conversations with Pragmatism. A Multi-Disciplinary Study, Rodopi, Amsterdam.

Burch, R. W. (1996): Frontiers in American Philosophy. 2 vols. Texas A&M University Press, Texas.

Castillo, R. del (1995): Conocimiento y acción: el giro pragmático de la filosofía, UNED, Madrid.

Cherryholmes, C. (1999): Reading Pragmatism, Teachers College Press, Nueva York.

Cometti, J.-P. y Tiercelin, Cl. (eds.) (1995): Cent ans dephilosophie américaine: Colloque de Cerisy, 24 juin-le juillet 1995, Publications de l'Université de Pau, Pau.

Curti, M. (1943): The growth of american thought, Harper and Brothers, Nueva York y Londres.

Debrock, G. (1993): Process Pragmatism. Essays on a Quiet Philosophical Revolution, Rodopi, Ámsterdam.

Deledalle, G. (1971): Le pragmatisme, Bordas, París, Montreal.

(1954): Histoire de la philosophie américaine, Presses Universitaires de France, París.

Diggins, J. (1994): The Promise of Pragmatism. University of Chicago Press, Chicago.

Elizondo, J. O. (2003): Signo en acción. El origen común de la semióticay el pragmatismo. Universidad Iberoamericana, México.

Faerna, A. (1996): Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento. Siglo XXI, México.

Fisch, M. H. (1996): Classical American Philosophers, Fordham University Press, Nueva York.

Goodman, R. B. (1995): Pragmatism. A Contemporary Reader. Routledge, Londres.

Hook, Sidney (1974): Pragmatism and the tragic sense oflife, Basic Books, Nueva York.

Joas, H. (1998): El pragmatismo y la teoría de la sociedad. Traducción de Ignacio Sánchez y Carlos Rodríguez. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Kennedy, G. (ed.) (1950): Pragmatism and American Culture, Heath, Boston.

Kuklick, B. (1977): The rise of american philosophy, Yale University Press, New Haven y Londres.

Kurtz, P. (ed.) (1972): Filosofía norteamericana en el siglo XX, textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico, traducción F.J.Pérez, E C. E., México.

Leroux, E. (1923): Le pragmatisme américain et anglais, F.Alcan, París.

Lovejoy, A. 0. (1908): "The Thirteen Pragmatisms", en Journal ofPhilosophy, V, 1-12, 29-39.

Madden, E. H. (1963): Chauncey Wright and the foundations ofpragmatism, University of Washington Press, Seattle.

Marsoobian, A. y Ryder, J. (eds.) (2004): The Blackwell Guide to American Philosophy, Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts.

Mead, G. H. (1930): "The philosophies of Royce, James, and Dewey, in their American Setting", en International Journal ofEthics, 40, pp. 211-231.

Menand, L. (2001): The Metaphysical Club. Farrar, Straus & Giroux, Nueva York (traducción española de Antonio Bonnano: El club de los metafísicos. Historia de las Ideas en América. Destino, Barcelona, 2002).

Moore, A. W. (1961): Pragmatism and its critics, The University of Chicago Press, Chicago.

Moore, E. C. (1961): American Pragmatism: Peirce, james, and Dewey, Columbia University Press, Nueva York.

Morris, Ch. (1970): The pragmatic movement in american philosophy, G.Braziller, Nueva York.

Muñoz Veiga, J., Arenas Llopis, L. y Jiménez Verona, A. (eds.) (2001): El retorno del pragmatismo, Trotta, Madrid.

Murphy, J. P. (1990): Pragmatism. From Peirce to Davidson. Westview Press, Boulder, CO.

Persons, S. (ed.) (1950): Evolutionary Thought in America, Yale University Press, New Haven y Londres.

Rescher, N. (1992): A System of Pragmatic Idealism, Princeton University Press, Princeton.

Rorty, R. (1979): Philosophy and the mirror of Nature, Princeton University Press, Princeton, Nueva York.

(1982): Consequences ofPragmatism (Essays, 1972-1980), University of Minnesota Press, Mineápolis (traducción española: Consecuencias del pragmatismo; traducción de José Miguel Esteban Cloque11, Madrid, Tecnos, 1995).

(1999): Philosophy and Hope. Penguin Books, Nueva York.

Rosenthal, S., Hausman, C. 1. y Anderson, D. R. (eds.) (1999): Classical American Pragmatism: its Contemporary Vitality. University of Illinois Press, Urbana.

Scheffler, I. (1974): Four Pragmatists. A critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey, Routledge y Kegan Paul, Londres, Humanities Press, Nueva York.

Schneider, H. W. (1950): Historia de la Filosofía Norteamericana, traducción revisada de E.Imaz, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

Shook, J. R. (ed.) (1998): Pragmatism: An Annotated Bibliography 1898- 1940, Rodopi, Ámsterdam.

(2005): The Dictionary of Modern American Philosophers (vols. 1IV), Thoemmes, Bristol.

Shook, J.R.y Margolis, J. (eds.) (2006): A Companion to Pragmatism. Blackwell, Malden, Massachusetts.

Singer, M. G. (ed.), (1988), American Philosophy. Cambridge University Press, Cambridge.

Sini, C. (1972): 11 pragmatismo americano, Laterza, Bar¡ (traducción española: El pragmatismo, trad. de César Rendueles y Carolina del Olmo, Akal, Madrid).

Smith, J. E. (1963): The Spirit ofAmerican Philosophy, Oxford University Press, Nueva York.

(1992): Americas Philosophical Vision. The University of Chicago Press, Chicago.

Spirito, Ugo (1945): El pragmatismo en la filosofía contemporánea, Losada, Buenos Aires.

Stachowiak, H. (Herausgeber) (1986-1987): Pragmatik, Handbuch pragmatischen Denkens. Vol. 1: Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert. Vol II: Der Aufstieg pragmatischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert. E Meiner, Hamburgo.

Thayer, H. S. (1968): Meaning and Action. A critical history of Pragmatism. The Bobbs-Merrill Co., Indianápolis, Nueva York.

Waal, C. de (2005): On Pragmatism. Thomson Wadsworth, Belmont.

Wahl, J. (1920): Les philosophies pluralistes dAngleterre et dAmérique, París.

Werkmeister, W. H. (1949): A History of Philosophical Ideas in America, The Ronald Press Co., Nueva York.

West, C. (1989): The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism, The Macmillan Press, Hampshire.

Wiener, Ph. P. (1949): Evolution and the founders ofPragmatism, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Wright Mills, C. (1968): Sociología y Pragmatismo, traducción de A. C. Leal, Editorial Siglo Veinte, Buenos Aires.

11.2. Sobre Charles Sanders Peirce

Almeder, R. (1980): Thephilosophy of Charles Sanders Peirce. A critical Introduction, Basil Blackwell, Oxford.

Anderson, D. (1995): Strands of System. The Philosophy of Charles Peirce. Purdue

University Press, West Lafayette.

Apel, K.-O. (1975): Der Denkweg von Ch. S.Peirce, Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (hay traducción española: El camino del pensamiento de Charles S.Peirce, traducción de Ignacio Olmos y Gonzalo del Puerto Gil, Visor, Madrid.)

(1999): From a Trascendental-Semiotic Point of View, Manchester University Press, Manchester.

Baltzer, U. (194): Erkenntnis als Relationenfegelcht. Kategorien be¡ Peirce, Schóningh, Padderborn.

Bergman, M. (2000): MeaningandMediation. Towarda Communicative Interpretation ofPeirce's Theory ofSigns, Universidad de Helsinki, Helsinki.

Bernstein, R. S. (ed.) (1965): Perspectives on Peirce, Yale University Press, New Haven y Londres.

Beuchot, M. (2002): Estudios sobre Peirce y la escolástica, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona.

Boler, J. F. (1963): Charles Peirce and Scholastic Realism, University of Washington Press, Seattle.

Bosco, N. (1959): La filosofa pragmatica di Charles S.Peirce, Edizioni di "filosofia", Turín.

Brock, J. E. (2005): C.S.Peirce Logic of Vagueness, University of Illinois, Ann Harbor.

Brunning, J. y Foster, P. (eds.) (1997): The Rule of Reason: The Philosop hy of Charles Sanders Peirce, University of Toronto Press, Toronto.

Buchler, J. (1939): Charles Peirce's Empiricism, Kegan Paul, Londres.

Burch, R. W. (1991): A Peircean Reduction Thesis: The Foundations of Topological Logic, Texas Tech University Press, Lubbock.

Calcaterra, R. (1989): Interpretare l'Esperienza: Scienza, Metafísica, Etica nella Filosofa di Ch. S.Peirce. Ianua, Roma.

Chasson, Ph. (2001): Peirce's Pragmatism: The Design for Thinking. Rodopi, Amsterdam.

Chauviré, Ch. (1995): Peirce et la signification: Introduction a la logique du vague, P. U. F., París.

Colapietro, V. (1989): Peirces Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity, State University of New York Press, Albany, Nueva York.

Colapietro, V. y Olshewsky, Th. (1996): Peircei Doctrine of Sign. Theory, Applications and Connections, Mouton de Guyter, Berlín.

Corrington, R. S. (1993): An Introduction to C.S.Peirce: Philosopher, Semiotician and Ecstatic Naturalist, University Press of America, Londres.

Davis, W. H. (1972): Peirces Epistemology, M.Nijhoff, La Haya.

Debrock, G. y Hulswit, M. (eds.) (1994): Living Doubt. Essays Concerning the Epistemology of Charles Sanders Peirce, Kluwer, Dordrecht.

Delaney, C. F. (1993): Science, Knowledge and Mind. A Study in the Philosophy of C.S.Peirce, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Deledalle, G. (1979): Théorie et pratique du signe, Introduction á la sémiotique de Charles S.Peirce, Payot, París.

Lire Peirce aujourd'hui. Editions Universitaires, París (traducción española: Leer a Peirce hoy, trad. de L.Varela, Gedisa, Barcelona, 1996.)

(2000): Charles S.Peirce' Philosophy ofSigns: Essays in Comparative Semiotics, Indiana University Press, Bloomington.

Deuser, H. (1993): Gott, Geist und Natur: Theologische Konsequenzen aus Charles S.Peirce'Religionsphilosophie. Walter de Bruyter, Berlín.

Erny, N. (2005): Konkrete Vernünftigkeit: zur Konzeption einer pragmatischen Ethik be¡ Charles S.Peirce. Mohr Siebeck, Tubinga.

Fairbanks, Matthew J. (1977): "Reality Language in the Peircean Semiotic", en Semiótica, 19: 3/4, 233-241 (número monográfico sobre Peirce).

Fann, K. T. (1970): Peirce'' theory of abduction, M.Nijhoff, La Haya.

Fisch, M. H. (1986): Peirce, Semeiotic and Pragmatism, K.L.Ketner y Ch. J.W.Kloesel (eds.), Indiana University Press, Bloomington.

Fitzgerald, J. J. (1966): Peirce'' theory ofsigns as foundation for Pragmatism, Mouton

and Co., La Haya, París.

Fleibleman, J. (1946): An Introduction to Peirce's philosophy interpreted as a system, Harper and Brothers, Nueva York y Londres.

Fontrodona, J. (2002): Pragmatism andManagement Inquiry. Insights from the Thought of Charles S.Peirce, Quorum, Westport.

Fumagalli, A. (1995): Il reale nel Linguaggio. Indicalitd e R-ealismo nella Semiotica di Peirce, Vita e Pensiero, Milán.

Gelpi, D. L. (2001): Peirce and Theology. Essays in the Authentication of Doctrine. United Press of America, Lanham.

Giaconi, M. (1990): Interpretazione del Pragmatismo di Charles S.Peirce, ETS Editrice, Pisa.

Greenlee, D. (1973): Peirce' concept ofsign, Mouton, La Haya.

Hausman, C. R. (1993): Charles Peirce's Evolutionary Philosophy, Cambridge University Press, Nueva York.

Hookway, Christopher (1985): Peirce. Routledge y Kegan Paul, Londres.

(2000): Truth, Rationality and Pragmatism: Themes from Peirce, Clarendon Press, Oxford.

Houser, N., Roberts, D. y Van Evra, J. (1997): Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce, Indiana University Press, Bloomington.

Hulswit, M. (1997): A Semeiotic Account of Causation. The "Cement of the Universe"from a Peircean Perspective, Katholieke Universiteit Nijmegen, Nimega.

(2002): From Cause to Causation: A Peircean Perspective, Kluwer, Dordrecht.

Ketner, K. L. (1995): Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries, Fordham University Press, Nueva York.

Kevelson, R. (1993): Peirce's Esthetics ofFreedom: Possibility, Complexity, and Emergent Value, Lang, Nueva York.

(1996): Peirce, Science, Signs, Lang, Nueva York.

(1998): Peirce's Pragmatism: The Medium as Method, Lang, Nueva York.

Knight, Th. S. (1965): Charles Peirce, Washington Square Press, Nueva York.

Liszka, J. J. (1996): A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce, Indiana University Press, Bloomington.

Marafiori, R. (2004): Charles S.Peirce: el éxtasis de los signos, Biblos, Buenos Aires.

Merrell, F. (1995): Peirces Semiotics Now: A Primer, Canadian Scholar's Press, Toronto.

(1997): Peirce, Signs, and Meaning, University of Toronto Press, Toronto.

Misak, Ch. J. (1991): Truth and the End oflnquiry: A Peircean Account of Truth, Clarendon Press, Oxford.

(ed.) (2004): The Cambridge Companion to Peirce, Cambridge University Press, Cambridge.

Moore, E. C. y Robin, R. S. (eds.) (1994): From Time and Chance to Consciousness. Studies in the Metaphysics of Charles Peirce, Berg Publishers, Oxford.

Muller, R. (1999): Die Dynamische Logik des Erkennens von Charles S. Peirce, Künigshausen und Neumann, Wurzburgo.

Murphey, M. G.-(1 961): The development of Peircei philosophy, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Nagl, L. (1992): Charles Sanders Peirce, Campus, Fráncfort.

(1998): Pragmatismus, Campus, Fráncfort.

Pape, H. (1989): Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozess: Charles S.Peirce Entwurf einer spekulativen Grammatik des Seins, Suhrkamp, Fráncfort.

(1994): Kreativitüt und Logik: Charles S.Peirce und das philosophische Problem des Neuen, Suhrkamp, Fráncfort.

(2002): Der dramatische reichtum der konkreten Welt: der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S.Peirce und William James, Velbrück, Weilerwist.

Parker, K. (1998): The Continuity of Peirce's Thought, Vanderbilt University Press, Nashville, Tenesi.

Potter, V. G. (1967): Charles S.Peirce on Norms and Ideals, The University of Massachusetts Press, Worcester, Massachusetts.

Proni, G. (1990): Introduzione a Peirce, Bompiani, Milán.

Restrepo, M. (1993): Ser-signo-interpretante. Filosofia de la representación de Charles S.Peirce, Significantes de Papel, Santafé de Bogotá.

Reynolds, A. (2002): Peirces Scientific Metaphysics: The Philosophy of Chance, Law and Evolution, Vanderbilt University Press, Nashville, Tenesi.

Rosensohn, W. L. (1974): The phenomenology of Charles S.Peirce: from the doctrine of categories to Phaneroscopy, B.R.Grüner, Amsterdam.

Rosenthal, S. B. (1994): Charles Peirces Pragmatic Pluralism, State University of New York Press, Albany, Nueva York.

Schlüter, S. (2000): Individuum und Gemeinschaft: Sozialphilosophie im Denkweg und im System von Charles Sanders Peirce, Künigshausen und Neumann, Wurzburgo.

Sebeok, Thomas A., y Umiker-Sebeok, J. (1987): Sherlock Holmes Charles Sanders Peirce, El método de la investigación, Paidós, BarcelonaBuenos Aires-México.

Skagestad, P. (1981): TheRoadoflnquiry, Charles Peirce's Pragmatic Realism, Columbia University Press, Nueva York.

Smyth, R. A. (1997): Reading Peirce Reading, Rowman y Littlefield, Lanham.

Thibaud, P. (1982): La lógica de Charles Sanders Peirce. Del Álgebra a los gráficos, traduccion de J.M.Gambra, Paraninfo, Madrid.

Thompson, M. (1953): The pragmatic philosophy of Charles S.Peirce, The University of Chicago Press, Chicago.

Tienne, A. de (1996): L'analytique de la représentation chez Peirce, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruselas.

Tiercelin, C. (1993): La pensée-signe. Études sur C.S.Peirce, Jacqueline Chambon, Nimes.

Tordera, A. (1978): Hacia una Semiótica Pragmática. El signo en Ch. S. Peirce, Fernando Torres (ed.), Valencia.

Wennerberg, H. (1962): The pragmatism of Charles S.Peirce, An analytical Study, Almqvist and Wiksells, Uppsala.

Wiener, Ph., y Young, F. H. (1952): Studies in thephilosophy of Charles Sanders Peirce,

First Series, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. Second Series (1964): Moore, E. C., y Robin, R. S., The University of Massachusetts Press, Amherst.

Wirth, U. (2000): Die Welt als Zeichen und Hypothese: Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce, Suhrkamp, Fráncfort.

Zalamea, F. (2001): El continuo peirceano. Aspectos globales y locales de genericidad, reflexividad y modalidad.- una visión del continuo y la arquitectónica pragmática peirceana desde la lógica matemática del siglo XX, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

11.3. William james

Allen, G. W. (1967): William james, Viking Press, Nueva York.

Bjor, D. W. (1997): William james: The Center of his Vision, American Psychological Association, Washington.

Boutroux, E. (1911): William James, Armand Cohn, París.

Brown, H. (2000): William james on Radical Enmpiricism and Religion, University of Toronto Press, Toronto.

Feinstein, H. M. (1987): La formación de William James, Paidós, Buenos Aires.

Gale, R. M. (2005): The Philosophy of William james: An Introduction, Cambridge University Press, Nueva York.

Kallen, H. M. (1925): The Philosophy of William james, Modern Library, Nueva York.

Moore, E. C. (1965): William james, Washington Square Press, Nueva York.

Olin, D. (ed.) (1992): William James: Pragmatism in Focus, Routledge, Londres.

Orozco, J. O. (2003): William james y la filosofía del siglo americano, Gedisa, Barcelona.

Perry, R. B. (1935): The Thought and Character of William james, 2 vols., Little, Brown, Boston.

Reck, A. J. (1967): Introduction to William james, Indiana University Press, Bloomington.

Salas, J. de y Martín, F. (eds.): Aproximaciones a la obra de William james. La

formulación del pragmatismo, Biblioteca Nueva, Madrid.

Simon, L. (1996): William james Remembered, University of Nebraska Press, Lincoln.

Stevens, R. (1974): James and Husserl.• the foundations of Meaning, Martinus Nijhoff, La Haya.

Suckiel, E. K. (1996): Heaven's Champion: William james's Philosophy of Religion, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Wahl, J. (1932): Vers le concret, J.Vrin, París.

Wild, J. (1969): The radical empiricism of William james, Garden City, Doubleday.

Wilshire, B. (1968): William james and Phenomenology. A Study of the Principies ofPsychology, Indiana University Press, Bloomington.

11.4. John Dewey

Bernstein, R. J. (1966): John Dewey, Washington Square Press, Inc., Nueva York.

Blewett, T. (ed.) (1960): j Dewey. His Thought and Influence, Greenwood Press, Westport, Connecticut.

Boydston, J. A. (ed.) (1970): Guide to the works ofj. Dewey, Southern Illinois University Press, Carbondale, Feffer y Simons, Londres, Amsterdam.

Campbell, J."(1 995): UnderstandingJohn Dewey. Nature and Cooperative Intelligence, Open Court, Chicago.

Deledalle, Gérard (1967): L'idée d'expérience dans la philosophie de john Dewey, Presses Universitaires de France, París.

Feldman, W. T. (1968): The philosophy ofjohn Dewey. A critical Analysis, Greenwood Press, Nueva York.

Guichot, crítica mirada sobre la obra pedagógica de john Dewey, Biblioteca Nueva, Madrid. Una educación: y ciudadanía Democracia, (2003): V.

Hickman, L. A. (1992): john Dewey's Pragmatic Technology, Indiana University Press, Bloomington.

Hook, S. (ed.) (1950): john Dewey: Philosopher ofScience and Freedom. Greenwood Press, Westport, Connecticut.

(1939): john Dewey: An Intellectual Portrait, The John Day Company, Nueva York (traducción española de Luis Arenas, con la colaboración de R. del Castillo: John Dewey: Semblanza intelectual, Paidós, Barcelona, 2000.)

Jackson, P. W. (2004): John Dewey y la tarea del filósofo, traducción de Leandro Wolfson, Amorrortu, Buenos Aires.

Nissen, L. (1966): John Deweyi theory oflnquiry and truth, Mouton and Co., La Haya, París.

Ryan, A. (1997): John Dewey and the High Tide ofAmerican Liberalism, Norton, Nueva York.

Schilpp, P. A. (ed.) (1939): The Philosophy of john Dewey, The Library of Living Philosophers, vol. 1, Northwestern University and Southern Illinois University. La Salle, Illinois.

Shook, J. R. (ed.) (2000): Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality, Vanderbilt University Press, Nashville, Tenesi.

Sleeper, R. W. (1986): The Necessity ofPragmatism. John Dewey's conception ofPhilosophy, Yale University Press, New Haven y Londres.

Spencer, M. (ed.) (2002): john Dewey and American Education, 3 vols., Thoemmes, Bristol.

Westbrook, R. B. (1992): john Dewey and American Democracy, Cornell University Press, Ithaca.

Whittemore, R. C. (ed.) (1973): Dewey and his Influence. Essays in honor of George Estes Barton, Tulane University, Nueva Orleans, Martinus Nijhoff, La Haya.

Wirth, A. G. (1966): john Dewey as Educator, John Wiley, Nueva York.

Índice

Prólogo 14
Introducción 17
Cuadro cronológico comparado 24
1 El marco intelectual de un pensador complejo 36
1.2. El alma de aquel club 40
1.3. ¿Leibniz redivivo? 43
1.4. Algunas dificultades de elección 45
2 Un químico descompone lo real: la fenomenología de Peirce 48
2.2. El puesto de la fenomenología en el conjunto de las ciencias 51
2.3. Uno, dos, tres 53
2.4. Y, especialmente, "tres" 57
3 Pragmatismo y significatividad 62
3.1.2. Cuatro formas posibles de obtener una creencia 66
3.1.3. La ciencia da lecciones de lógica 69
3.1.4. Aclarando el significado de un concepto: el de realidad 72
3.2. Descartes y Peirce: la rebelión contra un padre 74
3.2.1. Una negación que vale por cuatro 78
3.2.2. Sustancias que son sus manifestaciones. Hombres que son su lenguaje 80
3.3. Sobre lo difícil que es decir adiós 82
4 La ciencia del alma 84
4.2. La psicología de un filósofo 88
42.2. La corriente del pensamiento 89
/x.2.3. El 'yo" no es cosa sencilla 92
4.2.4. Algunas ideas más 93
5 El pragmatismo de James: `una nueva alborada" 96
5.2. La rentabilidad de un principio 101
6 Verdad de la religión, verdad de la verdad 103

6.2. La esencia de un fenómeno complejo 107
6.3. Pueden creer si lo desean, caballeros 109
6.4. Una opción personal 110
6.5. La génesis de la verdad 112
65.2. Y acontece para bien 116
65.3. Las debilidades de una teoría 117
7 Empirismo radical y universo pluralista 118
7.2. Experiencia hasta el final 122
7.3. Y experiencia desde el principio 123
8 De cómo un yanqui llegó a hacerse hegeliano 129
8.2. La visión organicista 133
8.3. Circuito, no "arca' 136
9 Sobre experiencia y certeza 141
9.1.2. La gran escisión 144
9.1.3. El mundo que ve el científico 147
9.1.4. Los dos tiempos de la revolución científica 150
9.2. El concepto deweyano de experiencia 151
10 De un modelo de conocimiento a un modelo de sociedad 153
10.2. Moralizar la ciencia, cientificizar la moral 159
10.3. Educación y democracia 160
Apéndice de textos 163
Bibliografia 177